DECONSTRUCIÓNS

Unha volta a Jacques Derrida

Drocha Hauser

estaleiroeditora

DROCHA HAUSER

Chega a Salceda de Caselas a finais da primavera de 1980. Irmán Hauser afeccionado á xestión cultural e activista polo desenvolvemento da cultura local, é Doutor Europeo polo Departamento de Filosofía da UNED e polo Departamento de *Langue, littérature et civilisation des pays anglophones na Université Charles de Gaulle Lille 3*, (Francia). É investigador do grupo Decontra, do grupo de Investigación Deconstrucción, tradutor e centra os seus intereses actuais na des-apropiación da soberanía lida a través do pensamento francés contemporáneo e a deconstrución. Amigo dos seus amigos, cando ninguén o ve, fai tamén cousas como esta.

CONTACTO: drochahauser@proxectoderriba.org

DERRIDA

Delmiro Rocha Álvarez
Proxecto Derriba
Estaleiro Editora, 2011
www.proxectoderriba.org

Asociación Cultural Estaleiro
estaleiroeditora@gmail.com
www.estaleiroeditora.org

Deseño e maquetación:
Nadina B. S.

Depósito Legal:
ISBN: 978-84-614-8057-9
Impreso en Sacauntos

creative commons

Esta licenza permite copiar, distribuír, exhibir os textos
e imaxes deste libro sempre que se cumpran as seguintes condicións.

Autoría e atribución: Deberá respectarse a autoría
indicando o nome do autor e da editora.

Compartir baixo a mesma licenza: Se altera ou transforma esta obra,
ou xera unha obra derivada, só pode distribuír a obra xerada baixo unha licenza
idéntica a esta.

Non comercial: Non pode empregarse este traballo
con fins comerciais

MATERIAIS E FERRAMENTAS PROCOMÚN

DECONSTRUCIÓNS
Unha volta a Jacques Derrida

Drocha Hauser

estaleiroeditora

ÍNDICE

Introdución ao pensamento
I. Volta á introdución, 13
II. Deconstrución do fonologocentrismo, 17
III. Deconstrución da orixe: a *différance,* 23
IV. Deconstrución do contexto: iterabilidade e tradución, 27
V. Deconstrución do propio: nome e sinatura, 33
VI. Deconstrución do concepto: a metáfora, 36
VII. Deconstrución de fronteiras: literatura e filosofía. O político, 41
VIII. Deconstrución da democracia: democracia por vir, 45
IX. Deconstrución do dereito: xustiza por vir, 51
X. Deconstrución do tempo: o porvir, o acontecemento, o quizá, 57
XI. Deconstrución do arquivo: a técnica e o fantasma, 63
XII. Deconstrucións, 69

Escolma de textos, 79

Biografía e (con)textos, 127

Bibliografía de Derrida, 141

A Paco Vidarte

INTRODUCIÓN AO PENSAMENTO

I. VOLTA Á INTRODUCIÓN

É preciso voltar. Xamais poderiamos comezar así unha introdución porque o deber que implica a propia sentenza a convertería xa nunha volta, nunha re-vinda ou reaparición. Non sería xamais, por principio e por estar no principio, un principio. Como comezar entón unha introdución, un texto ou un discurso? Como comezar? Por onde? Pódese comezar?

Derrida volta sempre. El volta sempre aos textos que, na historia filosófica de Occidente, sempre están a voltar. Os seus propios textos son xa un regresar, un retornar ou un reaparecer e, neste exercicio de voltar, insístese, continúase e repítese aquilo que volta. A través de múltiplas voltas e rodeos, este voltar, que reitera e que insiste, produce un envorcar, un voltear, un inverter, un virar e un torcer que traducirá o voltar «inicial» nun mudarse, nun transformarse. En definitiva, todo voltar será sempre un desprazamento. É preciso voltar.

Esta introdución imposíbel non nos introducirá, pois, en Derrida, non nos fará entrar no seu pensamento esquivando os seus textos, senón que se contentará con incitar a entrar neles, a voltar unha e outra vez a eles.

Como é sabido e habitual: achar as chaves de acceso, descifrar os enigmas fundamentais, mostrar o *quid* dun escritor en apenas unhas páxinas e sen pasar polos seus textos, máis que de forma angular e máis ou menos descontextualizada a través do dereito de cita, é o desexo de calquera aspirante a erudito, así como a necesidade do estudante asfixiado e, sen dúbida, o obxectivo fundamental dunha introdución. Presentar desde o fóra do saber un todo completo, con ou sen ausencias que sempre serían parte dese mesmo todo e presentalo a través dun proceder sistemático segundo o cal ese pensamento se explique a si mesmo mais desde a boca doutro, do especialista, desde ese fóra que supón a comunicación e a transmisión de saber sen restos. O proceso debe derivar mostrando a súa propia lóxica interna e a fidelidade a si mesma, aliás, o rigor intelectual. E este proceso debe ser explicado expondo o fundamental como primeiro na orde do pensamento, aínda que ese pensamento do primeiro, esa verdade, nos chegue como dedución ou conclusión ao final do propio proceso. De calquera maneira, o primeiro estaría a posibilitar o desenvolvemento da súa propia busca e sostería a análise facéndoo retroceder necesariamente até si mesmo. Quere dicir, unha introdución debe expor cales son os fundamentos primeiros do pensamento que pretende comunicar; cales son os alicerces, a base, o fondo, o profundo, o zócolo, o soporte inamovíbel que, despois de mostrar a súa verdade a través dun proceso que sempre a supuxo, nos permita construír arquitectonicamente o resto do edificio de verdades derivadas e non fundamentalmente diferentes da verdade primeira ou fundamento. Se un pensamento non estabelece as bases do que toma como real, isto é, se

non dá razón de si mesmo, se non está fundamentado, non estariamos xa a falar, probabelmente, de filosofía.

O pensamento de Jacques Derrida non comeza polo principio, non pode comezar polo principio, porque postula que non pode existir un punto de partida, un principio primeiro que poidamos xustificar de forma absoluta. Na orixe, para Derrida, hai a copia, o signo, o suplemento, a repetición, o secundario. Sempre se chega demasiado tarde, todo comezaría xa, e a continxencia necesaria dun principio anúnciase desde un «ven, ven», desde unha chamada, desde a exixencia dunha volta.

O carácter de abertura dun comezo semellante, un comezo, que non é primeiro nin retrocederá até o comezo do comezo, sinala xa a imposibilidade de fechar en sistema un pensamento que non viría a suplantar nin a emendar os erros dos seus grandes predecesores históricos, senón que se sitúa neles, con eles e desde eles, por tanto, desde unha posición secundaria, marxinal, escribirá un dos pensamentos máis orixinais e significativos do século xx. Por tanto, este carácter de abertura non o poderemos (en)cerrar aquí nestas poucas páxinas, mais tampouco podería dar conta del unha enciclopedia enteira.

Comezamos, pois, unha introdución imposíbel[1], necesariamente infiel, mais que, a pesar do seu comezo ser xa desviado e impuro, supón a condición de (im)posibilidade daquilo que, por outro lado, non fixo máis que comezar, que comezaría xa: a introdución mesma.

1 Texto 1

II. DECONSTRUCIÓN DO FONOLOGOCENTRISMO

É salientábel que ao longo da profusa e dilatada obra de Derrida, este xamais escribiu un sistema de prescricións e definicións encamiñado a explicar a natureza, as causas, as relacións e a finalidade do mundo físico e espiritual na súa totalidade, isto é, non desenvolveu, polo menos de forma clásica, o que é coñecido como un sistema filosófico. O seu proceder foi, ao contrario, un camiñar a paso de lobo polos grandes textos da historia do pensamento occidental, así como polos marxinais ou de pouca «importancia», mesmo por aqueles considerados «non filosóficos».

Quizá a deconstrución máis famosa de Derrida é a que concerne á palabra, á voz e á escritura. Esta deconstrución, que chega relativamente cedo na orde cronolóxica das súas publicacións, arranca dunha análise dos conceptos de signo[2] e sentido, arraigados tradicionalmente á filosofía da linguaxe. Diremos, *grosso modo*, que o mundo sensíbel e o intelixíbel, materialismo e idealismo, están unidos polo

2 Texto 2

signo que sinala a ausencia do referente, quere dicir, que vén a ocupar o seu lugar. O signo é entón o suplemento do referente, mais nunca o substituto do significado. É precisamente a unión indisociábel entre significante e significado a que define o concepto de signo. É Saussure quen desenvolve esta nova teoría do signo desfacendo a concepción clásica para a cal a linguaxe non era máis que a expresión mesma do pensamento a través dunha xustaposición de palabras que recollían o seu contido. Para Saussure, o sistema de signos que compoñen a linguaxe desenvólvese con base nun sistema de diferenzas entre os signos e elimina así calquera posibilidade de motivación natural do signo.

Ante esta teoría, Derrida recoñece os avances mais denuncia que o que Saussure chama «a materialidade do significante», isto é, a relación constitutiva que o signo mantén co sensíbel, reproduce exactamente o sistema da metafísica polo cal o significante transcendental, a través do concepto absoluto de signo que supera a propia diferenza que o constitúe, define a identidade do signo e fai posíbel, ao mesmo tempo, a identidade do referente. A identidade do signo defínese entón a partir da materialidade do significante (substancia fónica) e posibilita a unión da idealidade (o significado, o concepto, o intelixíbel) coa materialidade (as cousas, o referente, o mundo).

Para Derrida, este esquema fai augas en si mesmo porque, por un lado, no sistema de diferenzas que constitúe a linguaxe non se podería recoñecer un signo máis que se este se repite de forma idéntica, aliás, sen diferenza e, por outro lado, o significante non remite nunca un significado, mais outros significantes, significante de significante, que se erixe segundo o lugar como significante «significado».

Se comezar pola deconstrución do signo supón comezar polo secundario, por un suplemento, elevar a substancia fónica (*foné*) á clase de significante material produtor de identidade supón, ao mesmo tempo, situar o secundario como fundamental para privilexiar o intelixíbel (contrabanda transcendental). O que se afirma, segundo a teoría da linguaxe reelaborada a partir de Saussure, é a relación directa e íntima entre voz e conciencia, isto é, fortalécese a dualidade metafísica entre a idealidade e o material. Derrida chamará «fonocentrismo»[3] ao sistema que privilexia esta concepción. A deconstrución observa que non só se reforza o sistema dual da metafísica senón que se repite, por tanto acentúase, outra marxinación ou secundariedade histórica, a saber, a depreciación da escritura. Desde Platón até Saussure, a escritura non é máis que a representación escrita da voz. Isto é, para a tradición a escritura é o suplemento do signo, que ao mesmo tempo é o suplemento do referente. A escritura sería entón o suplemento do suplemento. Porén, nesa mesma tradición, a escritura, significante gráfico do significante fónico, é a forma de manter presente, vivo, aquilo que é sempre local e efémero mais que porta a identidade, a presenza a si da verdade: a palabra. É así como, coa escritura (fonética), comeza a historia (do *logos*).

A deconstrución do logocentrismo[4] esfórzase en mostrar:

1. a relación íntima, para a tradición, entre voz, conciencia e *logos*. A través do sistema de ouvirse-falar, o pen-

3 Texto 4

4 Texto 4

samento di o querer-dicir do *logos*. A verdade plena, presente a si, que é a voz da conciencia que se fala e óuvese a si mesma, é comunicábel grazas ao privilexio da *foné* que mantén unha relación esencial (aínda que material ou exterior) co *logos*. O *logos* eríxese entón como o referente último do sentido, a verdade plena e absoluta, a voz arconte, o pai do significado do que todo parte e ao que todo volta necesariamente, isto é, o significante transcendental. Esta división implícita, fonologocentrismo, leva consigo ao mesmo tempo o sistema de oposicións dual que atravesa a historia da metafísica (idealismo/materialismo, concepto/referente, palabra/escritura, etc.)

2. o privilexio do concepto de presenza (xa sinalado por Heidegger) como o sustento último do *logos*, a presenza a si plena e absoluta do *logos* que relega e despreza todo o incompleto, o desviado, o secundario, o non presente.
3. o etnocentrismo occidental no proceso de depreciación da escritura como significante gráfico do significante fónico, posto que este sistema da metafísica (que será herdado e ampliado pola lingüística e a filosofía da linguaxe) só é aplicábel á escritura alfabética.

Face a esta erección do *logos* como pai (soberano, tótem, verdade) solidaria dun falocentrismo que Derrida chamará «falogocentrismo»[5], face a esta concepción logocéntrica que nega á escritura ningún significado e que

5 Texto 5

a asocia ao impuro, á desviación e á morte (metafísica da escritura fonética), Derrida vai mostrar como as características relegadas á escritura (repetición, desviación, morte, perda, copia) son exactamente as mesmas que constitúen a palabra e sen as cales a dita «substancia fónica» ou «materialidade do signo» non serían posíbeis.

Se o signo só é signo en canto é reproducíbel e ademais suplanta á cousa mesma, isto significa que a exterioridade do significante parte dunha presenza diferida.

Derrida acha que este desprazamento esencial da repetición, tradicionalmente acusado á escritura, é a estrutura xeral na cal se inscribe calquera proceso de significación, a linguaxe en xeral. É polo que Derrida conserva o nome de «escritura» ou «arquiescritura»[6] para nomear esa estrutura xeral; «non hai fóra de texto», escribirá Derrida. O feito de que o escritor non poida saír do texto que escribe, ou mellor, que non poida dominar a (arqui)escritura, supón a morte do autor e do lector, isto é, a ausencia esencial do autor, como soberano do seu texto, e do lector, como simple receptor deste, en relación coa escritura. Escribir é coñecer a mortalidade (a ausencia, o desvío) tanto do emisor coma do receptor, a posibilidade de que a miña carta sexa lida despois da miña morte así como a posibilidade de que nunca sexa entregada[7]. Escribir é ser autor-lector e lector-autor no movemento de remitencias e desvíos significantes para o outro que constitúe a *différance* nunha ciencia da escritura ou gramatoloxía.

6 Texto 6

7 Texto 13

III. DECONSTRUCIÓN DA ORIXE: A *DIFFÉRANCE*

A deconstrución do signo mostra que a súa estrutura é o constante desprazamento de significantes sen remitir nunca a un significado absoluto ou transcendental (*logos*). Este sistema da escritura (en sentido lato) converte todo texto nunha armazón de pegadas que remiten a outros textos. Fan do texto un tecido á base de enxertos sen linearidade nin remitencia transcendental. Revelan a posibilidade de infinitas lecturas que sempre serán escrituras doutro texto. Derrida utiliza o termo «diseminación»[8] para describir a estratexia xenerativa e dispersante de significados sen retroceso á orixe ou pai.

Sementes dispersadas (disemente) en vez de fecundadas. Isto é, para alén do concepto de polisemia que sempre remite a un *logos* único e orixinario, a diseminación libera a escritura da submisión ao *logos* e tórnaa un xogo de remitencias e desvíos significantes que se inscribe na lóxica sen lóxica da *différance*[9].

8 Texto 7

9 Texto 8

O neografismo «*différance*»[10] converteuse, a pesar de Derrida, nun dos conceptos chave do seu pensamento. O primeiro que habería que dicir é que a *différance* non é estritamente un concepto, mais aquilo que imposibilita a definición metafísica de concepto, a saber, definición logocéntrica que entende o concepto como un significante que expresa un significado pleno, fechado sobre si mesmo, querer dicir (a través da voz da conciencia) que remite ao referente de forma absoluta e plena igualándose a el e compóndose, así, da súa mesma identidade ou materialidade significante.

Fronte a esta pretensión metafísica de escritura fonética (a «boa» escritura, aquela que se iguala á voz e ao *logos*, á palabra divina, escritura neumatolóxica), Derrida presentará unha serie constitutivamente infinita e inabordábel de indecidíbeis[11], isto é, aquilo que o *logos* non é capaz de capturar en concepto. A *différance* é un destes indecidíbeis que se encadea coa ruína, o resto, a cinza, o espectro e un longo etcétera.

A *différance* inscribe unha marca inaudíbel no seu seo que non se deixa pronunciar, que é preciso escribir (no sentido tradicional do termo) para poder apreciala, é unha palabra asediada pola escritura, por tanto, non redutíbel ao *logos*[12].

O termo deriva do latín «*differre*» e implica:

1. a desigualdade ou a disimilitude, ser outro, mais para alén da «desemellanza» ou a «diferenza respecto a»,

10 Texto 9

11 Texto 11

12 En francés *différence* (diferenza) e *différance*, pronúncianse exactamente igual.

concepto metafísico que se esforza en racionalizar a distinción e fechar a diferenza como o estado oposto daquilo que non é un mesmo, a *différance* designa polo contrario o proceso dun diferenciarse que é incapturábel baixo unha unidade atómica de sentido, pois é precisamente dela da que se diferenza, da que se despraza para o outro.

2. Un intervalo ou desprazamento, aliás, unha distancia como espazamento (non coincidencia, non identidade).
3. Dous sentidos, debido á raíz *differre*, que non se achan no francés *différence*: por un lado implica unha reserva, un atraso, un cálculo, un resto ou restanza, un sobrante ou residuo que se entende como temporización; e, por outro lado, implica disentimento no sentido grego de *pólemos*.
4. A indecidibilidade entre pasividade e actividade debido á terminación «ance»[13].

O movemento da *différance*, como temporización e espazamento, devir tempo do espazo e devir espazo do tempo, resiste a toda análise e toda distinción posto que contamina movementos diverxentes no que Derrida chama a «economía xeral»: gasto sen reserva (exceso, presenza imposíbel, espazamento) e cálculo incalculábel da presenza diferida (temporización).

13 É polo conxunto dos catro motivos indicados, mais especialmente debido ao número 4, polo cal optamos por non traducir o neografismo «*différance*». Non achamos ningunha tradución que evite o aplanamento excesivo.

A *différance*, que se sitúa necesariamente alén da simple oposición presenza/ausencia e que Derrida entende como o movemento da (arqui)escritura, isto é, como síntese orixinaria de todo proceso de significación, delata a non-orixinariedade orixinaria, a orixe non plena da orixe, aliás, a non-orixe da orixe. Se a *différance* divide, despraza, atrasa, desavén e é activa e pasiva ao mesmo tempo, entón toda remitencia a ela como orixinaria será inmediatamente desprazada ao sistema de pegadas que a compoñen e do cal ela é, ao mesmo tempo, a condición do seu movemento sempre inacabado. É por isto que Derrida dirá que antes do orixinal está a copia.

IV. DECONSTRUCIÓN DO CONTEXTO[14]: ITERABILIDADE[15] E TRADUCIÓN

A a-lóxica da pegada e da *différance*, lóxica sen lóxica porque despraza o proceder clásico de procurar as causas a partir dos seus efectos, ben puidese confundirse co concepto tradicional de contexto. Con base neste erro diríase que a comprensión do contexto sería o rastrexo das pegadas até chegar á súa orixe, á pisada mesma, á súa presenza pasada, para dese modo comprender o sentido (lugar, contexto) que produciu un texto concreto.

Pois ben, nada máis lonxe da pegada derridiana que se entende como aquilo que despraza toda presenza desde a orixe, isto é, desde a orixe xa desprazada ou non-orixe, facendo a presenza impresentábel. Neste sentido, o contexto non é o que delimita e por tanto define un texto, senón que é o texto mesmo que sempre será un con-texto. Non hai máis que contextos e non se pode estar «fóra de con-

14 Texto 10

15 Texto 13

texto». Todo se escribe en varios contextos que remiten a pegadas de pegadas que non fan senón apagarse e, en calquera dos casos, toda escritura escribe en e escribe un contexto. Enténdese así que non pode haber escritura absoluta porque ao inscribir todos os contextos nela mesma carecería, por tanto, ela mesma de contexto. Non se pode fechar un contexto. Da mesma forma tampouco pode haber orixe plena posto que sería unha orixe sen contexto. Sempre se comeza nun contexto, sempre se chega demasiado tarde, sempre é necesario voltar. Enténdese tamén que toda lectura (se) produce sempre noutro contexto que non é o da inscrición e que fabrica ao mesmo tempo, isto é, escribe o contexto da lectura escribindo, en certo sentido, un novo (con)texto. A tradición metafísica esfórzase en ler no contexto orixinal dunha inscrición. A deconstrución do contexto fai imposíbel o contexto orixinal, que nunca sería un contexto, mais non por iso imposibilita unha lectura nin, ao contrario, permite ler calquera cousa. Moito alén do seu contrario, a posibilidade de ler noutro contexto posibilita a lectura mesma, aliás, as lecturas. Sen esta posibilidade de repetir un texto noutro contexto non habería nin o dito «dereito de cita» nin lecturas *como tal*. Toda escritura (inscrición e lectura) é posíbel grazas a esta posibilidade de repetición. Mais toda repetición como vemos se despraza no momento en que se repite. Esta repetición na diferenza e diferenza na repetición, Derrida denomínaa «iterabilidade». Do latín *iterum*, designa a capacidade de ser repetido, reiterado, sen a cal non habería proceso de significación nin posibilidade do signo, mais soamente linguaxes privadas. No entanto, Derrida destaca que *iter* (que en sánscrito [*itara*] significa «outro») habita a posibilida-

de mesma da iterabilidade, daquilo que é repetíbel, desprazando toda repetición para o outro, para a alteridade.

Derrida utiliza a expresión «alteridade radical» ou «radicalmente outro» (*tout autre*) para se desprazar do concepto de diferenza utilizado pola metafísica, a cal entende o concepto «outro» a través da contrariedade dualista co concepto «mesmo», e outórgalle así un ser definido por oposición.

O radicalmente outro é aquilo que non é capturábel, nin controlábel, nin redutíbel a concepto, non é tampouco o «oposto a», por tanto, non é nin anticipábel nin programábel, mais asedia toda presenza e toda repetición no seu diferirse, no seu repetirse. Por conseguinte, o radicalmente outro non pode interrogarse so a pregunta filosófica por excelencia «que é?», porén, en canto o outro asedia toda presenza e toda significación, fai tremer a pregunta mesma. Non debemos pensar que o outro anule desta forma calquera resposta á pregunta da filosofía senón que asedia e habita a pregunta mesma cuestionando así toda a historia da filosofía occidental. Quizá por esta razón todo o relacionado co outro (estranxeiro, diferenza, descoñecido, escritura, desvío, non presenza, etc.) constituíu sempre o inimigo declarado da filosofía, os nacionalismos filosóficos.

A lóxica da pegada e tamén o que Derrida denomina resto, cinza, ruína, excremento, termos todos eles secundarios e perigosos para a tradición filosófica, fala diso que non se deixa capturar por un pensamento da esencia, nin da existencia, nin da substancia. Non son seres nin entes que sinalan unha presenza pasada da cal só se conservan as súas ruínas, antes son restos que desbarataron sempre toda presenza plena en orixe, diferíndoa e imposibilitando

a arqueoloxía e a arquitectónica do *logos*. Se o resto habita e asedia en *différance* toda inscrición, isto implica que non pode haber metalinguaxe, isto é, dominio absoluto do texto, ao mesmo tempo que exixe unha complicidade (por tanto unha forma de dominio) co texto que se le.

Un caso particularmente importante que ilustra este *double bind*, que para Derrida adquire dimensións inauditas, é o da tradución. A tradición filosófica xamais lle outorgou á tradución unha importancia relevante para alén da dificultade puntual de traducir algúns termos. Isto é así porque ela entendeu sempre a tradución como a translación do sentido. O dito nunha lingua pasaría inalterábel a outra a través do proceso de tradución. No entanto, debido á incalculabilidade dos contextos e á iterabilidade como desprazamento na repetición, esta idea de «proceso» e de «pasaxe» revélase fundamentalmente metafísica porque, para asegurar o traslado do sentido dun texto a outro, se precisa unha referencia absoluta, un sentido único do texto que goberne o proceso, unha lingua nai, isto é, unha orixe única e simple á cal en todo caso nos poderiamos remontar para comprobar a verdade da tradución. Segundo esta tese da universalidade, a tradución[16] é posíbel porque o sentido é anterior e independente á lingua que o di. Para Derrida, esta tese epistemolóxica da tradución é a orixe mesma da filosofía e a condición de posibilidade de calquera proceso de universalización. Face a isto, Derrida entende que non hai orixe única nin sentido absoluto, ao contrario, a multiplicidade das linguas é sempre e, en todo o caso,

16 Texto 12

irredutíbel. E é esta irredutibilidade a que arruína calquera metadiscurso.

A deconstrución entendida como *máis dunha lingua* exixe a tradución como tarefa necesaria e im-posíbel, como posibilidade dunha experiencia do imposíbel, que non bloquea o proceso senón que o mostra como unha tarefa interminábel, máis necesaria e urxente que nunca.

Esta idea da tradución non remite o sentido a un orixinal que sería o pai ou *logos* ao que todo retornaría constantemente, ao contrario, a tradución afirma a diseminación do sentido e fabrica o porvir, ao igual que sempre deixa un resto de intraducibilidade que é, para Derrida, o máis importante da tradución, o que máis urxe traducir, en suma, o único por traducir.

V. DECONSTRUCIÓN DO PROPIO: NOME E SINATURA

O nome propio[17], nome común que pretende sinalar precisamente aquilo que non é común, comunitario ou compartíbel senón que é propiamente si mesmo, único e illado dos demais na súa singularidade, sería o máis difícil de traducir así como a base sólida e estábel de toda tradución, aliás, a intención mesma do *logos*. No entanto, para Derrida, tampouco o nome propio resiste á lóxica da *différance*, até diriamos que é o máis afectado por ela posto que a súa constitución mesma se identifica coa lóxica apropiante do *logos*.

En Derrida, non existe o nome propio fóra da cadea de reenvíos e remitencias diseminantes da linguaxe composta de pegadas de pegadas. Un nome propio nunca se podería definir por si mesmo. Noutras palabras, o nome propio esgaza a propiedade do nome en xeral, desapropia, alporiza, divide e non produce máis conexión esencial entre concepto e mundo que a que produce o desvío do significante para outros significantes a través da lóxica

17 Texto 15

do signo. O nome propio é entón o nome común menos propio de todos os nomes comúns, o nome que máis desapropia e desbarata o concepto «propio». O nome propio porta a morte e inscríbea alí onde pretende designar unha vida exclusiva, propia. Derrida utiliza o neoloxismo «exapropiación»[18] para designar e deconstruír a lóxica do propio. A exapropiación é o duplo movemento contraditorio de apropiación e expropiación que pretende apropiarse do sentido ao tempo que o deixa na súa alteridade. O nome propio é o signo, por tanto, xa un suplemento, que nomea o referente na súa ausencia. Este desprazamento para a ausencia que fai inevitábel o signo é o que marca xa a morte do referente, a posibilidade da miña morte está inscrita no meu nome propio. Neste sentido, o nome propio non precisa da miña vida para me nomear, sobrevíveme. Como veremos máis adiante, o *double bind* (vida-morte) ao que nos evoca o nome propio está asegurado pola posibilidade da súa repetición técnica. O nome propio Jacques Derrida, por exemplo, continuará a ser, máis alén da súa desaparición, a herdanza viva daquilo que non é presente.

Un caso especialmente importante que encena a problemática do nome propio en relación coa escritura é a cuestión da sinatura. A sinatura, en principio, substitúe na escritura o que a presenza pretende facer na fala nun proceso de enunciación. Mais a sinatura está xa sempre desprazada no tempo con relación a aquilo que asina e do cal pretende ser garantía de presenza. A sinatura nunca é presente a si (*différance* temporal) e inscribe unha promesa.

18 Texto 16 e 17

Unha sinatura só é tal cousa en canto é repetíbel, en canto promesa de repetición, isto é, unha sinatura convértese en sinatura na súa copia, no momento en que se repite, ela non é sinatura até que se repite, a súa primeira vez é a súa segunda vez. Con todo, ao mesmo tempo e como repetición e *différance* temporal, a sinatura sempre será outra sinatura da sinatura. A sinatura como promesa é a exixencia da contrasinatura que viría a afirmar e a asegurar a sinatura. Porén, a contrasinatura é sempre a sinatura do outro. É o outro quen debe asinar a miña sinatura, aínda que ese outro sexa eu mesmo como outro. A sinatura que se lanza á promesa da contrasinatura, quere dicir, que se abre ao porvir que é o outro, precisa do outro, chama polo outro desde a súa división orixinal (por exemplo: o texto chama polo lector e non sería texto sen a contrasinatura do outro que o le).

Esta exixencia de repetición noutro contexto, por tanto, de repetición outra ou iterabilidade, funciona tanto no caso da sinatura (escritura) como no da enunciación (fala).

VI. DECONSTRUCIÓN DO CONCEPTO: A METÁFORA

Este desvío esencial para a alteridade non opón simplemente a escritura á fala invertendo a xerarquía, o cal sería manter intacta a xerarquía mesma, senón que vai desfacer a oposición ao non poder retrotraerse até o concepto que permitiría unha oposición ao concepto. É aquí onde o concepto de «metáfora»[19] é interrogado por Derrida.

A filosofía sempre viu na metáfora un aliado e un inimigo, no mesmo sentido que para o *logos* hai unha boa e unha mala escritura. A metáfora é aliada da filosofía en canto axuda a esta a transmitir conceptos a través da linguaxe sen necesidade de os reducir a formulacións lóxicas, formulacións que en última instancia serían sempre posíbeis e constituirían a verdade mesma do concepto, así como o concepto de verdade. En troca, a metáfora funciona como o inimigo da filosofía porque ela implica que o concepto saia de si mesmo para dar un rodeo pola linguaxe para despois voltar a si mesmo expresando o seu sentido. Este rodeo implicaría para a verdade filosófica exporse ao

19 Texto 17

desvío, á contaminación e á interpretación, aliás, abrir a posibilidade ao erro. A metáfora é entón, para a tradición da metafísica, un elemento secundario, se callar útil, mais esencialmente perigoso para a verdade posto que obriga ao concepto a saír da súa idealidade expóndose a unha corrupción material.

Perante este contexto, a análise de Derrida consistirá en mostrar como todo concepto parte dunha relación esencial co sensíbel e para iso insistirá na etimoloxía, constituíndo así a orixe metafórica do concepto.

A operación filosófica da tradición consistiría entón na borradura da metáfora como orixe, orixe oblicua que falaría metaforicamente doutra cousa que non é ela mesma, para se instalar posteriormente no concepto como orixe da metáfora.

Para Derrida, o *logos* como figura do pai instálase cando se consegue apagar a orixe mitolóxica que o converte en concepto. Non obstante, unha vez esquecido o mito ou metáfora orixinal, o *logos* convértese en «mitoloxía branca», limpa, propia e pura, mais continuará a escribir con tinta invisíbel a metáfora da metáfora ao longo dos textos da tradición. É isto o que pon en marcha desde a orixe a deconstrución.

A metáfora é un concepto esencialmente metafísico ao mesmo tempo que a metafísica é esencialmente metafórica. Será isto o que leve a Derrida a falar de «case-transcendentalidade» ou «catacrese», o case exacto ou o case perfecto que engloba e posibilita a metáfora da exactitude mesma.

Compréndese rapidamente que se a metaforicidade está como desvío e rodeo máis alá e máis acá dos concep-

tos metafísicos de «metáfora» e «concepto», isto non só desestabiliza a filosofía no seu proxecto mesmo senón que torna inaceptábel unha teoría da metáfora e, por extensión, unha teoría do suxeito. Se debido á metaforicidade coa que abordo a metáfora, a metáfora non pode ser obxecto, entón non pode haber unha teoría da metáfora. Non podo dominar a metáfora desde un exterior que me permita englobala, daquela non podo ser suxeito dese discurso. Porén, en canto ningún discurso é alleo á súa propia metaforicidade, entón ningunha filosofía pode estabelecerse como suxeito do seu propio discurso. A metaforicidade sería o ventrílocuo do suxeito, do concepto e da filosofía.

VII. DECONSTRUCIÓN DE FRONTEIRAS: LITERATURA E FILOSOFÍA. O POLÍTICO

Derrida manifesta un interese especial pola literatura que non é simplemente unha cuestión de gusto, non hai nada de puramente accidental niso. A literatura, en canto idiomática e metafórica, desvía constantemente a esencia do seu concepto. Que é a literatura? A reposta metafísica que demanda esta pregunta sería inmediatamente cuestionada pola mesma literatura.

Para Derrida, non hai esencia da literatura e chegará a afirmar, xogando co sentido metafísico de esencia, que a literatura «non existe». A imposibilidade de encerrar en concepto o concepto moderno «literatura» e, máis aínda, o contrasentido de convertela en «institución», levan a Derrida a deconstruír a fronteira entre filosofía e literatura.

Se a metáfora se revela inseparábel do discurso filosófico e, ao mesmo tempo, a escritura en xeral é literaria, entón a pretensión metafísica de afastar a literatura como a opinión, a fantasía e a libre interpretación, da filosofía, entendida como a estrita e pura definición do que as cousas son, desaparece por si mesma. No entanto, para alén

da permeabilidade desa fronteira tradicionalmente estrita, cousa que Derrida presenta de forma práctica nalgunhas das súas obras (*La carte postale, Glas, Circonfession*), interésase polo poder desestabilizante que a literatura exerce na filosofía. É por este poder de «solicitude» (termo que Derrida utiliza no seu sentido latino antigo, «facer tremer na súa totalidade»), polo cal a filosofía riscou sempre á literatura como método non científico de coñecemento. A alteración (desvío errante para o outro) que a literatura produce no pensamento é o que interesa a Derrida.

A literatura, que aspira a, e é, ao mesmo tempo, idiomaticidade, marca un carácter único e singular no texto que escribe. A deconstrución da literatura é a deconstrución como literatura ou, dito doutra forma, toda deconstrución é só sendo en, e a través de, a literatura. O carácter idiomático, singular e intraducíbel da literatura como deconstrución inscríbese no texto derridiano como acontecemento. O texto, en canto acontecemento, é radicalmente irredutíbel. Todo texto literario, e non podemos excluír aquí os textos así chamados filosóficos, demandan e imposibilitan no mesmo xesto a súa tradución, a súa irredutibilidade a concepto.

Xa vimos que a tradución non é a translación do sentido dunha lingua a outra, mais a creación do sentido nunca arbitrario debido á lóxica da exapropiación que o goberna. Segundo isto, todo texto demanda ao instante a súa tradución e tradúcese primeiramente na lingua que le. Este carácter im-posíbel da tradución afirma a multiplicidade das linguas en canto elas non serían nunca redutíbeis a un *logos* puro e universal. A tradución non é unha posibilidade entre outras que viría *a posteriori* do texto nin tampouco

algo que permaneza posíbel á espera dun texto susceptíbel de tradución, a tradución está inscrita no propio texto no momento da súa inscrición e desafía a tradución mesma. Entón, a literatura non ten principio nin fin, non parte dun lugar para chegar a outro nin está acoutada pola súa fronteira. Non se limita ao libro, polo contrario desfai a fronteira mesma do libro inscribindo sempre nas súas marxes a imposibilidade de limitala a esencia ningunha nin a concepto ningún. Aquilo que vira todo texto deconstruíbel e toda verdade cuestionábel é a esencia sen esencia da literatura. A literatura dá testemuño e abre, a falta de esencia irredutíbel e por tanto de verificación última, a posibilidade do «falso» testemuño, aínda que a súa palabra sempre está para alén dun xuízo epistemolóxico.

Para Derrida, a literatura constitúe, en esencia e precisamente a causa da súa non esencia, o dereito inalienábel a dicilo todo. En principio, a literatura está para alén da censura, así como para alén dunha simple experiencia estética; é absolutamente indiscerníbel da experiencia e a transformación histórica, así como da propia historia que sempre nos chega como literatura, isto é, como testemuño-ficción ou ficción de testemuño. E en canto ao seu dereito a dicilo todo, non supón soamente o testemuño como base dos sistemas xurídico-políticos occidentais senón que tamén abre a responsabilidade ao devandito testemuño, entón a literatura ten unha relación esencial coa democracia.

Derrida afirmará: «Non hai democracia sen literatura, non hai literatura sen democracia»[20].

20 Texto 18

VIII. DECONSTRUCIÓN DA DEMOCRACIA: DEMOCRACIA POR VIR

«Democracia por vir», dirá Derrida nunha frase sen verbo, coa cal despraza e difire a democracia mesma de si mesma. Mais debemos salientar que o movemento polo cal o democrático exixe pensarse como o dereito a dicilo todo, cuestionalo e pensalo todo, incluído o propio concepto de democracia[21], sitúanos nunha exixencia literaria que complica o propio concepto do político.

En principio, todos os Estados-Nación se definen polas súas fronteiras. Non hai Estados sen fronteiras. O concepto de «político» está tradicionalmente atado a esta articulación. «O político é nacional», escribirá Derrida. Porén, en canto o concepto do político é indiscerníbel da literatura, esta outórgalle unha singularidade radical, idiomática e única que (se) contamina (con) a universalidade. É aberta necesariamente á singularidade imprevisíbel do outro. Esta democracia por vir, que pasa obrigatoriamente pola aceptación do outro, do excluído, do estranxeiro, do

21 Texto 19

fantasma, será entón unha democratización tanto nacional como internacional. Mais esta articulación do político, que poderiamos comezar a pensala como transestatal, ou mellor, ultraestatal, exercicio, que dunha forma ou outra nos deriva a Kant, non converterá a «democracia por vir» nun ideal regulador.

En primeiro lugar, porque o ideal regulador kantiano continúa a remitir a súa estratexia a un «eu podo», á orde do posíbel, aínda que se refira, é sabido, a un posíbel ideal que tende ao infinito. En troca, para Derrida, o sintagma «democracia por vir» sitúase dentro das figuras do imposíbel[22], daquilo que sen ser utópico nin negativo debe continuar a ser imposíbel, isto é, alleo ao que en filosofía aínda mantén erectas as figuras da ipseidade, da mesmidade e do teórico no corpo dun «eu podo» que continúa a anular no seu equilibrio a acontecibilidade do porvir.

En segundo lugar, a «democracia por vir» non é un ideal regulador porque o concepto de responsabilidade (ética, política, xurídica, mais tamén teórica e filosófica) se define como dar resposta perante o outro, perante o outro que hai en min e en fronte de min, mais, primeiramente, dar resposta ao outro como outro. A decisión sempre urxente que demanda toda responsabilidade ético-política non pode estar asegurada por unha norma, é allea á regra e non se pode deducir dun saber ou dun saber-facer. Se así for, sería unha decisión tomada de antemán, unha resposta pre-configurada anterior á pregunta, un mero despregamento ou unha simple dedución dunha idea que regula

22 Texto 19

e dirixe allea ao concepto de responsabilidade entendido como dar resposta.

Unha democracia guiada por un ideal regulador sería automaticamente contraria á universalidade que o propio kantismo pretende. Unha realidade multinacional e diverxente non só é incapaz de estabelecer unha idea única a perseguir senón que imporía fins incompatíbeis e contraditorios entre si. É por isto que a «democracia por vir» non se afasta soamente de todo ideal regulador senón que tenta subtraerse á singular historia ontolóxica, teleolóxica e teolóxica que a viu nacer. Mais desta historia, da súa historia, a «democracia por vir» recolle o que Derrida chama a «fórmula da auto-inmunidade», aliás, o dereito á autocrítica e á perfectibilidade.

O proceso auto-inmune da democracia implica a deconstrución do nome propio, a autocrítica daquilo que a democracia se apropia, diferindo e desprazando o seu nome de si mesma. Sobran os exemplos que ilustran este desprazamento. Exemplos que mostran, nun proceso democrático oficial, unha tentativa de vulnerar un determinado curso da democracia en nome da democracia, para salvagardala, para asegurar unha democracia que se pensa ameazada desde dentro e grazas ao propio desenvolvemento democrático. A democracia ameázase sempre a si mesma. Este desprazamento de si implica que a democracia non se adecúa nunca ao seu concepto, non é de raíz igual a si. A democracia, para Derrida, é unha promesa, ten a estrutura da promesa. E isto significa que non é posíbel con ela unha relación de obxecto, non podemos apropiarnos dela, non é unha cousa, non pode inferirse dunha ciencia do ser nin de ningunha filosofía, en canto promesa non

se pode encerrar nun concepto. De tal forma, a democracia fica sempre por vir, ou mellor dito, o que nos resta é «democracia por vir». Iso que vén e que sempre está por vir (democracia por vir, xustiza por vir), Derrida chámao «o outro». A alteridade radical e inasíbel que chega como novidade absoluta e ante a cal a democracia debe refacerse para dar resposta. Un outro que está tamén sempre por chegar, sempre desprazado de si mesmo como outro, como arribante absoluto ante o cal non cabe (pre)visión ningunha. É preciso, entón, outro pensamento do acontecemento e da hospitalidade[23].

A «democracia por vir» sitúanos xa na abertura de certa mesianicidade. Con efecto, a abertura sen disimulo que implica a estrutura da promesa envolve á «democracia por vir» no que Derrida denomina un «mesianismo sen mesianicidade», isto é, unha espera aberta totalmente ao que vén mais carente de mesianismo posto que para alén de toda escatoloxía non espera unha vinda efectiva. Ningunha chegada imporá felizmente e de mans dun Mesías a democracia prometida, a democracia sen «por vir». Ao contrario ou mesmo para alén do seu contrario, a «democracia por vir» é un mesianismo sen mesianismo, unha espera sen espera, que aguanta na espera mesma e inscribe a súa urxencia na súa estrutura aporética. Unha disposición afirmativa que di «si» ao por vir e que non suspende a decisión urxente da cal depende, antes ao contrario, unha estrutura aporética, por tanto sen saída, que exixe a decisión máis real e efectiva que nunca. Para facer

23 Texto 22

eco da responsabilidade infinita que supón incluír o outro nun pensamento da democracia, a deconstrución de Derrida une de forma indisociábel a «democracia por vir» á «xustiza por vir».

IX. DECONSTRUCIÓN DO DEREITO: XUSTIZA POR VIR

Derrida será tallante perante a concepción do dereito que manexa Occidente, froito do que Derrida chama, parafraseando a Heidegger, «a metafísica da presenza». Para Derrida, a decisión debe enfrontarse á indecidibilidade sempre aporética do imposíbel. Unha decisión programática e esperábel, que derive do cálculo, sería unha decisión legal, mais non xusta. Sería preciso aterse á regra e ao dereito para, con eles, inventar en todo caso unha decisión que non vén dada, unha decisión que faga xustiza á alteridade máis radical. Para este porvir sen medida só cabe a categoría do «quizá». E é quizá esta categoría a máis xusta para o porvir, a que se abre totalmente á vinda do que vén, ao radicalmente outro e que resiste mesmo, como veremos, á gramática do futuro anterior. O porvir, face ao *bébaios* aristotélico (constancia, firmeza, seguranza), abre a posibilidade da xustiza (xustiza por vir) e asegura a perfectibilidade, aliás, a mellora daquilo que nunca é pleno, nin Un, nin orixinario, nin de raíz idéntica a si, o camiño mesmo dun pensamento da democracia (democracia por vir). Derrida liga o porvir coa xustiza, o indecidíbel mesmo, o quizá, e, por outro lado, une o dereito ao presente,

ao agora-presente ou agora-futuro, ao que está xa, aquí e agora, dentro dun programa por desenvolver. Mais esta disxunción entre xustiza e dereito será sempre unha non-disxunción da disxunción ou se se quere: entre concepto e gramática, unha conxunción disxuntiva, isto é, unha disxunción que une. Dito doutra forma, a xustiza, sempre heteroxénea ao dereito, non pode chegar, se chega algunha vez, senón pasando polo dereito que a chama mais que non a supón.

A partir de Pascal e Montaigne, e especialmente de Benjamin, Derrida observa unha crítica á autoridade da violencia, á historia do dereito e á xustiza mesma que necesita precisións e axustes, desenvolvementos deconstrutivos que continúen o camiño aberto. Na obra *Force de loi,* Derrida vai alén do dereito natural e do dereito positivo para mostrar como a través da propia historia do dereito non só se revela este como deconstruíbel senón, aliás, heteroxéneo e indisociábel da xustiza. Será a distinción non tallante entre xustiza e dereito a que mostre a súa necesidade co-implícita sempre a partir do momento místico que funda toda autoridade, unha «violencia sen fundamento» que outorgará o fundamento mesmo á violencia. Unha violencia lexitimada e lexitimadora, unha violencia monopolizada pola forma dun Estado, Estado de dereito, que é a única que se define como «xusta» e de «dereito». Mais este «momento instituínte», este «golpe de forza», que funda unha legalidade lexítima, é a-legal. Usando a forma do ilegal no dereito que instaura é a-legal porque a lexislación que funda é sempre *a posteriori* do propio golpe, isto é, o golpe non está supeditado nin subsumido á legalidade que el mesmo institúe. Por tanto, dúas violencias: violencia

fundadora de dereito e violencia conservadora de dereito. Entre a «contaminación diferencial» [por un lado a fundación (acto de fe e promesa) e polo outro a conservación (acto refundador que conserva)] e a «espectralidade do dereito» que a posibilita, habita o «instante revolucionario», único momento capaz de quebrar a liña histórica, a regra dada e desafiar á forma «Estado» reclamando ter o dereito ao dereito.

É neste contexto teórico onde Derrida enuncia a necesidade da aporía da indecidibilidade[24] no ámbito da decisión. A decisión urxente que debe tomar o dereito en cada caso debe pasar pola aporía da indecidibilidade para ser responsábel, para se dirixir alén do dereito para a xustiza. Na dis-inxunción entre xustiza e dereito radica todo o asunto[25]. Para Derrida, facer xustiza sería facer acontecemento, saír do programa, ir para alén dunha potencialidade, para alén do futuro, facer chegar o porvir mesmo. O porvir entendido como aquilo que chega sen rostro nin medida, aquilo que irrompe violentamente unha normalidade dada, o porvir como o incontrolábel, o monstruoso, o indecidíbel, tamén, por tanto, o impensábel. O porvir, que fala dunha gramática quizá sen concepto, quizá aínda sen concepto, quizá inconceptualizábel, unha gramática que di xa o que non é ou o que non está aquí, mais ao mesmo tempo, unha gramática que fala daquilo que vén, do que está xa a vir, do que arriba, do arribante mesmo. Este arribante chamarao Derrida «o radicalmente outro». E o que

24 Texto 21

25 Texto 20

Derrida chama a «xustiza por vir» sería o cálculo co heterónomo, coa disxunción, co estranxeiro. Calcular, traballo e produto do dereito que non se pode nin se debe abandonar, mais un calcular que debe ir alén do calculábel mesmo, alén do cálculo por tanto, para calcular así a heteronomía e a disimetría, calcular, entón, o incalculábel. Este cálculo infinito e sen regra, cálculo imposíbel, cálculo sen *bébaios*, é a afirmación do quizá como o porvir que vén. É afirmar o quizá, o perigoso quizá nietzscheano, non como a dúbida, o escepticismo ou a suspensión dun saber que permanece no seu mero ser suspendido, mais, moi ao contrario, sería afirmar cun «si» incondicional a diferenza radical e a alteridade absoluta do outro que vén como o invisíbel, como o imprevisíbel mesmo. Hai aquí un deber de aceptación sen límite, un deber de hospitalidade incondicional para co estranxeiro. Outra vez, por tanto, un deber de responsabilidade. O resto ou restanza da democracia e da xustiza inscríbense nesas dúas palabras que se fan unha, no «por vir». Este xesto que desvía e adía indefinidamente, detrae do mesmo modo calquera dependencia ontolóxica. A «democracia por vir» e a «xustiza por vir» non atinxen simplemente nin ao constitutivo nin ao regulador. De aí se deriva a ocasión da perfectibilidade, o éxito da democracia en canto que abertura ao acontecemento, á xustiza e ao outro. «Non hai deconstrución sen democracia nin democracia sen deconstrución», escribirá Derrida.

Esta non dependencia ontolóxica instiga as pegadas das democracias actuais a completar un proceso de secularización tan ambiguo como insuficiente, tan escaso como necesario e exitoso. Este proceso duplamente secular é o mesmo que liberou o exercicio democrático da ironía da

auto inmunidade; a posibilidade de inventar a democracia en nome da democracia. Secularización necesaria e en curso, se callar imposíbel, que liberando o seu concepto da ontoloxía produce a liberación do concepto mesmo. Neste sentido, ningunha teoría, ningunha autoridade, ningunha ontoloxía nin ningunha metafísica especulativa, ningunha teoloxía teleolóxica nin ningún discurso sobre a esencia, a substancia, a conciencia ou a verdade, tampouco ningunha fenomenoloxía, nin con certeza ningunha filosofía, poderá nunca apropiarse da democracia e a xustiza por vir.

X. DECONSTRUCIÓN DO TEMPO: O PORVIR, O ACONTECEMENTO, O QUIZÁ

Diremos de entrada que quizá non se poida pensar o porvir e reservaremos ese mesmo quizá como a súa categoría máis propia. Quizá non se pode pensar o porvir, polo menos, desde determinada tradición que se dedicou a pensar o que significa pensar, que pensou as normas mesmas do pensar e, nese pensamento determinado e singular, nese pensar o pensar, estabeleceunas como as Normas do pensar con maiúsculas. E case polo mesmo lado diremos que ese pensar, que ese pensamento do pensar mesmo, si é capaz de pensar o futuro. Cando nos propomos falar do futuro ou do porvir, é sempre, polo menos en último termo, unha tentativa de falar do tempo, do tempo futuro ou do tempo que resta por vir. Pensar o tempo, consciente ou inconscientemente, sería entón sempre preliminar a unha tentativa de pensar o futuro. E pensar o tempo, pensamento fundamental que atravesa a historia da filosofía de Aristóteles a Hegel e máis alén, foi sempre pensar o presente ou polo menos a presenza, a presencialidade do presente. Derrida explícao a través do concepto de *nûn*[26]: o instante,

26 Texto 23

o agora. Concepto que foi modificado e repensado polas máis ilustres mentes da nosa historia, mais, ao mesmo tempo, concepto que atou esas mentes ao instante, ao agora, ao pensamento da presenza. O *nûn*, elemento temporal e atemporal do tempo, elemento temporal que posibilita o agora-presente, o ser presente, o *nûn* como agora e como límite, porén elemento que transcende nun non-ser-agora que posibilita a cadea de non-entes que constitúen o tempo, noutras palabras, que relaciona a actualidade, o agora, cun agora-pasado e un agora-futuro. Non-entes que non poden participar da presenza plena do *nûn* entendido como o agora-presente, mais, ao mesmo tempo, non-entes que só poden ser pensados desde ese *nûn* e participando del. O pensamento do pasado, do agora e do futuro está absolutamente ligado ao pensamento da presenza, ao *nûn* como agora-presente. Diríase, entón, segundo un pensamento tradicional que a construción do agora, comprendida a través do agora-pasado, é o elemento fundamental para pensar o futuro, o agora-futuro. Concepción tradicional do ente como presenza plena e inalterábel que, nos segredos da súa verdade, concede a chave para pensar racionalmente o futuro e lograr certa «anticipación», certa (pre)visión necesaria para escribir un programa, sen dúbida urxente, polo que se guiar no mañá inmediato: organización política, construción do dereito, etc.

Para a deconstrución derridiana a prefiguración do horizonte, segundo a fórmula do futuro anterior, traballa cunha concepción do futuro anticipábel, presente-futuro, grazas á preeminencia do concepto de presenza entendido como aquilo que alberga ese *nûn* atemporal, esencia inmutábel que posibilita un discurso certo (atinado, acertado,

verificábel) do que virá. A preeminencia do *logos* e a súa relación esencial e inmediata coa conciencia fai posíbel un pensamento do futuro grazas a un elemento atemporal do tempo e a unha significación transcendental. Segundo isto, para Derrida, o futuro, o agora-futuro ou o presente-futuro, é pensábel, o cal quere dicir tamén, programábel e anticipábel, e mesmo nalgunha medida controlábel e esperábel. Pola contra, para Derrida, unha vinda esperábel, aquilo que chega co rostro descuberto, non produce acontecemento. Aquilo que vén e é coñecíbel, da orde do posíbel, pertence xa ao presente-futuro, á presencialidade presente do agora-futuro e, como xa está aquí como futuro e por iso é programábel, non produce acontecemento algún. Non hai a novidade nin a decisión porque, como xa vimos, unha decisión que se deduza directamente dun saber, dun saber-facer, dun conxunto de normas e de regras preestabelecidas, unha decisión calculábel que non se enfronte á incalculabilidade do radicalmente outro, do por vir absoluto, non é unha decisión mais un simple cálculo, unha técnica que inclúe a súa conclusión nas premisas mesmas.

A deconstrución subliña que un acontecemento debe vir do porvir mesmo, non se pode deducir a súa temporalidade desde a presenza, xa for presente ou pasada. A posibilidade da súa chegada arriba en todo caso como o imposíbel mesmo, como a improbábel posibilidade do imposíbel. E este (im)posíbel, esta posibilidade do imposíbel, constitúe o único acontecemento posíbel, a saber, o acontecemento imposíbel[27]. O porvir é, para Derrida,

27 Texto 26

o que vén como incontrolábel, inanticipábel, o que está fóra de programa. Só aí hai a posibilidade da decisión que debe enfrontarse á indecidibilidade sempre aporética do imposíbel. Neste contexto, cal pode ser o concepto de responsabilidade para (c)o porvir? A responsabilidade, pensamento ético-político por tanto, mais tamén filosófico-teórico, científico e escatolóxico, defínese como dar resposta, como a propia experiencia de dar resposta ao outro. Ao outro que hai en min, ao outro que habita en e entre nós, mais primeiramente, ao outro como outro. E a suspensión necesaria do saber que apuntabamos un pouco máis acima, exixe outra experiencia da responsabilidade, outra resposta para con aquilo que chega sen posibilidade ningunha de ser pre dito. Iso que chega e que chamamos «porvir» ou «acontecemento», non sería simplemente algo que vén de diante, de máis alén, do futuro, senón que a súa chegada é so a condición da imprevisibilidade e da novidade absoluta, da ocasión, por conseguinte, unha chegada que cae do ceo, que pode facer chegar do pasado absoluto o porvir mesmo.

O acontecemento por vir terá sempre esta condición espectral do fantasma, do reaparecido, dirá Derrida, posto que a invención absoluta é, tamén, sempre unha volta, un regreso, un *revenant* que participa da herdanza. A lóxica da espectralidade, lóxica sen lóxica posto que parte o principio da causalidade, da dedución racional a partir da causa e o efecto, asedia, en primeiro lugar, o propio concepto de tempo, a linearidade temporal. Pensar o porvir non sería o mesmo que pensar o futuro, é dicir, aquilo que vén despois do presente e moito despois do pasado. Pensar o porvir sería pensar a volta, é dicir, a repetición, daquilo que regresa

ou pode sempre regresar como novidade absoluta, como diferenza, como iterabilidade. Repetición na diferenza e diferenza na repetición, porque é precisamente a diferenza a que se repite unha e outra vez, cada vez a primeira e a última vez. O pensamento da *différance* traballa con e nun concepto de tempo alporizado, *out of joint*. Un agora, un *nûn*, que se despraza de si mesmo e que non é nunca un agora-mesmo, mais sempre outro agora do agora. Un *nûn* sen *nûn* propio. Este agora como outro é o porvir que está aquí mesmo como chegada, ou mellor, como o que non está aínda, como o que pode, quizá, chegar. Non é unha chegada disto ou aquilo que poidamos hipotetizar senón que é a chegada mesma do quizá, o quizá como o imposíbel porvir. A deconstrución pretende ser unha abertura á ocasión, ao novo, mais baixo unha vixilancia infinita, posto que o «novo» sempre corre o risco de ser un «de novo» motivado, censurado, aplanado e, en definitiva, eliminado, polo máis fervente desexo de apropiación que constitúe a historia da filosofía. A deconstrución, o quizá e o pensamento imposíbel do porvir non sería entón unha filosofía, mais, escribe Derrida, «outra experiencia do quizá: do pensamento como outra experiencia do quizá». O acontecemento ten lugar, entón, cando se fai o imposíbel e os filósofos do futuro ou «filósofos do quizá», como lles chamaba Nietzsche, non deben centrarse na actualización dunha presenza futura, nunha simple pasaxe ao acto, mais na invención imposíbel do porvir. Para Derrida, o acontecemento non ten nada a ver coa historia, se entendemos a «historia» segundo unha concepción teleolóxica. O acontecemento é o porvir que vén, unha mesianicidade sen mesianismo, unha promesa sen garantías non fechada polo

horizonte (límite), mais aberta absolutamente á alteridade, ao radicalmente outro. Para este porvir que non só ultrapasa unha concepción ontoteleolóxica senón que debuxa ademais unha nova figuración ético-política do estranxeiro e do heterónomo, dirá Derrida, «non existe exergo».

XI. DECONSTRUCIÓN DO ARQUIVO[28]: A TÉCNICA E O FANTASMA

A deconstrución ponse en marcha onde unha natureza ou unha esencia natural parecen gobernar tranquilamente. O deconstruíbel é o artificial, aliás, o fabricado, o protético. Mais esta definición do artificial vai moito alén de Aristóteles e estabelécese segundo a lei da «artefactualidade». Este neoloxismo expón o feito de que a «realidade» é un artefacto, isto é, a realidade faise, fabrícase como unha artificialidade. Dicir que a realidade é unha feitura ficcional significa en primeiro lugar quebrar a oposición clásica entre «real» e «virtual». A interposición técnica que actúa en todo discurso, en especial no das imaxes teletecnolóxicas, implica a artefactualidade. Alí onde hai unha intervención técnica hai deconstrución ou, polo menos, iso «é» en deconstrución.

É evidente que non podemos obviar aquí a profunda e complexa reflexión de Heidegger acerca da técnica. Para o pensador alemán, a *tekhné* pertence certamente ao movemento mesmo da verdade. Non se pode pensar a verdade

28 Texto 24

sen un pensamento da técnica. Alén disto, a técnica non representaría o mal mesmo que viría a destruír a *physis*. Con todo, ao mesmo tempo e no mesmo xesto parece haber certo rexeitamento da técnica en xeral, da técnica pensada como contaminación e desvío do puro.

Para Derrida, o máis importante sería pensar se o pensamento da técnica en Heidegger é un pensamento non técnico. Isto é, a tecnicidade como pensamento non técnico da técnica que constituiría a condición mesma de posibilidade dese pensamento. Desta forma, a esencia do pensamento non sería técnica, a tecnicidade non sería tecnolóxica, así como a cientificidade da ciencia non é científica. Aquí encontrámonos coa posibilidade de pensar a diferenza ontolóxica e cunha pretensión en Heidegger de pureza do pensamento. O puro acharíase alí onde a técnica aínda non ten lugar, isto é, non no movemento mesmo da verdade onde xa sempre hai *tekhné,* mais na esencia do pensamento como posibilidade de pensar ese movemento. É neste punto pretecnolóxico onde Derrida discrepa de Heidegger. Toda pretensión de pureza e de orixinariedade foi abordada pola deconstrución derridiana desde os seus inicios.

Comprender esta posición ante unha lectura de Heidegger é fundamental porque a intervención técnica non só atravesa a posibilidade mesma das imaxes e reaviva o retorno dos fantasmas, senón que anuncia a morte. Morte que habería que diferenciar aquí do «ser para a morte». Derrida sinálao baixo a expresión *plus de vie*, ambigua en francés porque a letra «s», que se pode ler ou non, di a un tempo «extra de vida» e «non máis vida». É preciso recordar que a letra «s» que marca o plural, para alén da

polisemia, é o concepto «diseminación». Unha vez que hai arquivo, por exemplo unha imaxe rexistrada, por tanto, gravada e almacenada nun soporte que xa non somos nós, un disco ríxido ou un papel fotográfico, unha imaxe de nós que vive sen nós, que xa non precisa de nós; esa imaxe anuncia a morte e a vida após a morte. Unha imaxe continuará a ser, para alén da desaparición do fotografado, a herdanza viva daquilo que non é presente. Mais alí onde hai arquivo, hai herdanza viva do que non é presente, alí está o fantasma do que nunca se viviu en presente. A imaxe mostra ao mesmo tempo a morte e a supervivencia para alén desta, a posibilidade do retorno. É o problema do arquivo. A palabra *arkhé*, que di ao mesmo tempo o comezo e o mandato, nunca supón unha orixe plena mais a volta ou a reaparición daquilo que non se viviu en presente. O arquivo entendido como o «extra de vida» marca á súa vez a posibilidade da destrución, a aniquilación da memoria, o «non máis vida». A tele-tecnoloxía traballa esta dupla lóxica. Multiplica de xeito exponencial a posibilidade da memoria, isto é, do arquivo e da herdanza, por tanto, da responsabilidade, ao mesmo tempo que multiplica a posibilidade da destrución, a pulsión de morte. É esta pulsión que nunca poderemos desligar de Freud a que produce a súa contraria, isto é, unha pulsión ou compulsión de conservación. Certamente podemos arquivar debido á finitude do arquivo, mais é a destrución infinita a que o ameaza ao mesmo tempo que o fai posíbel. A imaxe que anticipa a morte, que a sitúa xa nun horizonte de espera que nada ten a ver co por vir, posibilita os fantasmas en virtude da súa posibilidade de repetición. O arquivo supón a repetición ou o retorno do outro, do fantasma. Mais este proceso de

repetición participa da lóxica da iterabilidade, ou mellor, produce un desprazamento naquilo mesmo que se repite sen cesar. Isto é o que fai que aquilo que volte regrese como fantasma, inanticipábel porque o seu retorno será sempre outro retorno, cada vez singular. O que volta é o *iter*, o outro, o descoñecido. E soamente en canto volta como *revenant*, imprevisíbelmente, sen imaxe, produce acontecemento. É desta forma como o acontecemento, a pesar de estar desligado da visibilidade e da imaxe, participa tamén da intervención técnica que posibilita calquera imaxe. Destruír a memoria sería destruír, entón, o porvir.

Vemos como a técnica artefactual, fantasmagórica e deconstruíbel, constitúe a posibilidade de toda inscrición ao mesmo tempo que a ameaza. Así, a imaxe e a escritura en xeral, en canto inscrición, son xa desde sempre tecnolóxicas. Por tanto non hai «natureza», no sentido de *physis* orixinaria e pura, nin da imaxe nin da escritura. Este desenvolvemento fantolóxico, en troca, non impide a Derrida denunciar certo logocentrismo da imaxe, ben ao contrario, demándao. E a deconstrución da suposta naturalidade e do suposto dicir puro das imaxes é, hoxe en día, urxente. É preciso previrse do escondedoiro que pode supor un discurso da tecnicidade da técnica, da imaxe, da escritura, mais tamén da filosofía, da política, da literatura, e de toda inscrición en xeral. O xa sempre técnico non dá carta branca á técnica, antes ao contrario, demanda unha vixilancia extrema, infinita e incalculábel. E toda vixilancia é sempre un labor dos ollos, da vista e do dereito de fiscalización (*droit de regard*). Así como non existe vixilancia cega tampouco debería haber cegueira sen vixilancia. A vixilancia é sempre vixilancia da imaxe, por tanto, tamén da imaxinaría

e da imaxinación. Este dereito de fiscalización, que é tamén un deber, participa na vinda do invisíbel, do *revenant* e do acontecemento. Unha vixilancia que non instaura unha fronteira no horizonte do seu ollar para impedir entrar ó outro.

Ao contrario, sería unha vixilancia que se opón ao límite fronteirizo e nacional (quer dun Estado-Nación, quer dun nacionalismo filosófico), un vixilante que facilita a entrada daquilo que non vixía e en calquera dos casos daquilo que non pode empecer a súa chegada. Un deber de vixilia constituíu sempre o filosófico.

Mais o que Derrida propón non é unha vixilancia ontolóxica do que o ser é, senón daquilo que asedia o ser constituíndoo en desprazamento de si mesmo e imposibilitando a re-presentación. Fantoloxía, dirá Derrida, unha case-lóxica do fantasma. Unha presenza espectral que asedia toda presenza primeira virando a presenza mesma impresentábel.

XII. DECONSTRUCIÓNS[29]

Deberiamos comezar de novo. Comezar alí por onde sen dúbida xa comezamos, aquí podería ser pola deconstrución. Deixamos entrever estratexias e actuacións da deconstrución de Derrida nalgúns dos enclaves onde ela traballa. E o feito de non comezar por explicar «a deconstrución» antes da «deconstrución do logocentrismo» ou da «deconstrución do contexto» é, ao mesmo tempo, consciente e imposto pola estratexia da deconstrución. A deconstrución, *como tal*, non existe. Non pode ser sometida á pregunta «que é?» para obter unha definición máis ou menos precisa. A deconstrución non está so o xugo da ontoloxía porque non se instala con comodidade na lóxica do suxeito-obxecto, base de todo coñecemento científico. Mais, simultaneamente, a deconstrución tampouco está fóra desa lóxica. Sitúase nesa mesma lóxica para a desprazar cada vez para un fóra que xa non é ela mesma, para a diferir para a alteridade, para dar unha oportunidade ao outro. A deconstrución é o que vén, dirá Derrida. A deconstrución non é nin un método, nin unha crítica, nin

29 Texto 25

unha análise. Non é un útil ou ferramenta que poidamos tranquilamente aplicar a un texto desde a posición do soberano para que o texto nos diga o que sempre quixo calar. A deconstrución, como xa vimos, actúa alí onde unha artificialidade parece gobernar tranquilamente. Habita no protético, no fabricado, no artificial. E ese habitar en deconstrución produce o movemento do habitado. «Iso deconstrúese», dirá tamén Derrida. Con todo, ao mesmo tempo, a deconstrución non vén dada, non é pasividade nin existencia no sentido ontolóxico. A deconstrución, como movemento do artificial, faise. Ela é xa artificial, é dicir, non é unha substancia superior que por fin chegou nos finais do século XX, non é unha crítica nin, tampouco estritamente, unha filosofía. A deconstrución faise cada vez, sempre a primeira e a última vez. Esta singularidade absoluta é a segunda imposibilidade para a existencia da deconstrución. En todo caso hai deconstrucións, en plural, pluralidade que se deriva inmediatamente da singularidade absoluta. A deconstrución exixe a singularidade porque ela é singular. Este requirimento obriga á invención, en cada caso, da deconstrución mesma. A súa falta de esencia non só a afasta da ontoloxía máis básica, afastándose nunha aproximación extrema, senón que a abre a unha responsabilidade infinita, a saber, a responsabilidade de crear cada vez as propias regras da deconstrución. É por este motivo polo cal a deconstrución non é un método, porque non hai unha metodoloxía, un conxunto de normas e estratexias que aplicar. Tamén por isto a deconstrución non se pode ensinar, o cal non quere dicir que non demande traballo e esforzo ou que sexa algo dado. Polo contrario, a deconstrución actúa sobre a metodoloxía de aquilo que deconstrúe

nun refacer, nun cuestionar e nun perfeccionar, sen límites. Hai aquí unha aposta política. Alí onde non hai unha natureza no sentido grego de *physis*, ningún estabelecemento nin ningunha fixación, ningunha estaticidade nin ningún estatismo, tampouco ningunha estancia nin ningún estado poden nin deben deter nunca a exixencia de actualización e perfección, de perfeccionamento na actualización, exixencia pois de perfectibilidade e de xustiza.

No entanto, tamén vimos que para Derrida non hai natureza pura porque toda inscrición desde a súa orixe dividida é xa tecnolóxica. Se algunha cousa postula a deconstrución, sería a divisibilidade infinita. Un concepto divisíbel perdería a súa esencia estábel e illada, o seu carácter de ser para ser diferido ao que, non sendo el, non obstante, o constitúe. Unha abertura á ocasión, un desprazamento para o outro que se entende sempre como porvir, sería unha deconstrución. Este sería o segundo motivo polo cal a deconstrución non é nin sequera un concepto. En primeiro lugar, porque se sitúa dentro e para alén da ontoloxía e, en segundo lugar, porque a deconstrución divide o concepto. Ela deconstrúe o concepto «concepto» solidario da propia historia ontolóxica do concepto así como da historia do propio, da propiedade do propio. Que é o que acontece se aplicamos a lóxica da exapropiación ao concepto «concepto»? En primeiro lugar, a «exapropiación» non podería ser ela mesma un concepto, pola contra ficaría inmediatamente capturada dentro da lóxica que pretende capturar. En segundo lugar, un concepto que na intención de apropiar deixe a cousa na súa alteridade non sería xa estritamente un concepto. Isto é tamén o que lle acontece á deconstrución mesma. Ela non pode ser un concepto,

diciamos alegando dous motivos, mais ela é tamén e sempre un concepto desde que ela actúa sobre, e non pode escapar de, a lóxica conceptual da linguaxe en xeral. Aquí a deconstrución tropeza coa complexa necesidade de inventar unha linguaxe.

[Quizá sexa este un bo lugar para abrir unha paréntese e explicar o que habitualmente é a primeira frase dunha explicación que continúa enfrascada nunha concepción clásica da orixe como pasado, quere dicir, a explicación da «orixe» da palabra «deconstrución». Serei breve: Na historia da filosofía francesa, a palabra «deconstrución» asínaa por primeira vez G. Granel na tradución do texto de Heidegger «Contribución á cuestión do ser». Aí utiliza «deconstrución» para traducir *Abbau*, reservando o termo «destrución» para traducir *Zerstreuung*. É o propio Derrida quen explica que o termo «deconstrución» vén a traducir os termos heideggerianos de *Abbau* e *Destruktion*, que non fan referencia a unha destrución, mais antes a unha des-estruturación. O importante é que Derrida utiliza este termo en pleno apoxeo do estruturalismo francés e, como apunta o propio Derrida, utilízao non como unha palabra chave, mais dentro dunha cadea de palabras que facían referencia a un mesmo movemento des-estrutural e que viñan motivadas e exixidas por un contexto determinado. Foi, polo contrario, a crítica a que situou sobre a palabra «deconstrución» a carga teórica de todo o pensamento de Derrida, necesitada, como é habitual nos que tentan consumir filosofía como se dun *fast-food* se tratase, de agarradoiras e comodíns que a axudasen a engulir o que é preciso mastigar e saborear.]

Tamén vimos como a necesidade de inventar unha linguaxe era a exixencia primeira e a experiencia mesma da tradución. Outra vez unha abertura á ocasión, á invención da ocasión. A propia palabra «deconstrución» nace deste requirimento. Mais a deconstrución non pretende inventar unha linguaxe libre de contaminación metafísica e que se sitúe alén dos erros do pasado. Non inaugura. É por isto polo que Derrida se resiste a ser incluído nun movemento xeral como o da posmodernidade. A deconstrución non supera nada e non vai máis alá de cousa ningunha. Ao contrario, diriamos que ela vai máis acá, aproxímase, volta constantemente. Este é o enorme problema da herdanza en Derrida. A deconstrución non sae da metafísica para a criticar, senón que se sitúa nela, e desde ela e con ela traballa. Volta aos textos da tradición para os revisar infinitamente e mostrar o propio movemento que eles producen, o resto e o principio de ruína que trastorna todo proceso de significación.

Ningunha escritura é dominábel, ningún suxeito é soberano do texto. A deconstrución, que tampouco é dominábel nin dominante, non faría máis que mostrar o excremento dun texto que non fai senón empurrar cara ao outro de si mesmo, cara a certo fóra de si, quere dicir, que non fai senón apagarse. É segundo este *double bind* que se encerra en cada inscrición, segundo esta estrutura aporética de toda significación, como a necesidade de inventar un concepto que saia do concepto, tórnase urxente. En última instancia, a necesidade de inventar unha linguaxe que non esqueza a herdanza que trastorna. Para Derrida, toda herdanza é activa e transformadora. Con todo, máis unha vez non podemos senón ser infieis aos textos derridianos

porque se algunha cousa non hai é o «texto» derridiano. A súa obra non é un corpus, íntegro, completo, intacto e absoluto como se desexa. Nada desta estrutura que aquí designamos é aplicábel en xeral, sempre (palabra que significa «universal», precisa Derrida), senón que todo se desenvolve cada vez nun caso concreto, cada vez nunha deconstrución diferente, nunca illada mais tampouco sintetizábel e que, por partir dun principio dividido, nunca é redutíbel a principio. Así, ao lermos as numerosas deconstrucións de Derrida, encontramos en cada caso un achegamento íntimo e minucioso a un texto, así como ao «texto» en sentido xeral. Sempre a un ou varios textos, posto que a xeneralidade abstracta e a especulación, a pesar do que se quere facer crer, non ten moito que ver con Derrida. Cando a deconstrución se achega a un texto, con frecuencia textos considerados marxinais ou de pouca importancia pois, para alén de quebrar xerarquías, é aí onde un baixa a garda da retórica, faino dándolle o tempo necesario, intimando con el e falando a súa linguaxe, transitando a súa estratexia e facendo o seu percorrido até ser o propio texto o que saia de si mesmo e libere o espazo para a novidade que en si mesmo albergaba. É por isto que non poderiamos nunca falar estritamente de «palabras chave» no pensamento de Derrida, porque todos e cada un dos neoloxismos ou neografismos que Derrida acostuma utilizar foron derivados dunha necesidade concreta dun texto concreto e nunha lectura concreta, unha lectura, aliás, de entre as infinitas lecturas posíbeis. O que Derrida faría, e o que lle debemos, sería presentar a través dunha lectura posíbel, a súa, a infinidade e a necesidade de (im)posíbeis lecturas.

Aquí a deconstrución ábrese a si mesma, divídese infinitamente e énos entregada en herdanza baixo a responsabilidade de inventala cada vez, de transformala en deconstrución, de continuala iterabelmente. É por esta singularidade absoluta da deconstrución, singularidade que fai a cada texto de Derrida singular mais nunca illado, singularidade que destrúe até como vimos, o edificio da sinatura e do nome propio, pola que ningunha introdución a Derrida cumprirá nunca o seu obxectivo. Esta é a razón pola que comezamos dicindo que a nosa intención era incitar a entrar nos textos derridianos: quizá para comprobar a (im)posibilidade dunha introdución a Jacques Derrida.

Se callar non fixemos máis que explicar a deconstrución sen explicala ou, o que sería aínda peor, explicala ao tentar explicar a súa non-explicabilidade. O propio Derrida foi obxecto da pregunta «que é a deconstrución?» en numerosas entrevistas. Aí, sen esquivar a pregunta e sen negarse xamais a responder, el articulou cada vez unha resposta oblicua e angular, unha resposta que cuestiona a pregunta e mostra o desvío que a propia deconstrución supón e require.

Escollemos algunhas das deconstrucións de Derrida non para presentar a deconstrución derridiana, senón para sinalar puntos de traballo e estratexias. Sobre todo, necesariamente, o que fixemos foi obviar deconstrucións, nin sequera as apuntar (psicoanálise, finitude, feminidade, xudaísmo, universidade, relixión, inconsciente, fe/razón, proba/testemuño, loucura, *speech acts*, Deus, animal, nazismo, don, dó, perdón, pena de morte, soberanía e un aínda moi longo etcétera). Tamén obviamos a maioría dos nomes propios que Derrida cita e sobre os cales traballa in-

cansabelmente (Platón, Santo Agostiño, Descartes, Kant, Marx, Schelling, Hegel, Pascal, Heidegger, Schmitt, Valéry, Blanchot, Lévinas, Celan, Mallarmé, Paul de Man, Deleuze, Agamben e outro longuísimo etcétera). Nomes propios na marxe dos cales Derrida (se) escribe sempre en deconstrución, pois ela habita sempre no edificio metafísico do propio. Este «obviar», feito imposto polo propio formato dunha introdución, non significa que as deconstrucións escollidas como material para o discurso sexan as principais ou as máis importantes. Se a nosa introdución aspira a algún éxito, sería a facer entender que a estrutura piramidal do pensamento logocéntrico é o primeiro a deconstruír; o primeiro, precisamente, por non ser primeiro.

Por último, cabe repetir até a saciedade o que é obvio para toda introdución: unha introdución non substitúe ó autor, non debe substituílo. A responsabilidade de ler os textos do autor é ineludíbel e debe ser sempre o punto de partida para comprender unha introdución, nunca ao contrario. Só así podemos evitar o aplanamento, a inanidade e a prostración intrínsecos a toda introdución.

Aquí está en xogo a cuestión do estilo, que en Derrida tampouco é unha simple «forma» de expresar un sentido. O estilo fai parte do tecido textual no cal se inscribe toda significación, crebando así a oposición dualista forma/contido. Multiplícanse os símbolos (guións, parénteses, chaves) así como non soamente polisemias, mais diseminacións de sentidos, palabras que poden xogar varios roles diferentes na mesma frase e palabras que dan pé ou obrigan a inventar os seus propios roles. Pártese así a posibilidade dunha lectura estritamente fonética dos textos de Derrida. Presta especial atención aos títulos, pois estes son lugares

pouco saturados onde a diseminación camiña a gusto e gusta dunha redacción que obriga a saltar entre frases para buscar o «suxeito», con frecuencia múltiplo, e que impele á lectura a retroceder e avanzar mudando e combinando ritmos diferentes nun vaivén que imposibilita a lectura lineal e única. O estilo de Derrida contamina a exixencia de inmanencia, respecto e achegamento radical ao texto, coa súa «solicitude». Non poderiamos explicar (o estilo de) Derrida sen caer no parafraseo e, en última instancia, veriámonos obrigados a repetir todos e cada un dos textos tal e como el os escribiu. Mais tampouco, por outro lado, é posíbel falar de Derrida sen instalarse xa nel. É por esta razón, entre outras, que esta introdución vai acompañada dunha selección de textos, para que o lector poña os pés e os ollos sobre o que se recolle baixo o nome «Derrida».

Mais é preciso dicir tamén, para destruír o mito da ilexibilidade de Derrida, que todo o que el asina é máis claro e directo que o que asinan os seus especialistas cando tentan explicalo. A única condición sería dedicarlle o tempo e o esforzo, tamén o ritmo e a atención, que os temas que Derrida trata exixen.

ESCOLMA DE TEXTOS[30]

30 Todos os textos aquí recollidos foron traducidos ao galego polo autor desta introdución.

Texto 1

«…Una de las virtudes más recientes…», en De Peretti, C.: *Texto y deconstrucción*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 12-13

Espérase dun prefacio, entre outras cousas, que de antemán presente, expoña ou recompile. Ora ben, o «tema» e a «lóxica» deste libro é precisamente o que baixo os nomes de «pegada», de «arqui-escritura», de «*différance*», de «fármaco», de «suplemento», de «deconstrución», etc., excede estruturalmente a presenza ou a presentación, a fenomenalidade, a «tese» (posición, exposición), o tema e o sistema. Era, por conseguinte, preciso pensar unha necesidade, unha forma de coherencia que satisfixese esta non-sistematicidade sen caer na desorde ou na empiricidade. Non só era preciso pensar esta necesidade, era preciso «presentala», presentar o impresentábel dentro dunha retórica, mesmo dentro dunha pedagoxía, en calquera dos casos dentro dunha lingua que claramente puidese convencer ó lector sen traizoar aquilo mesmo que resta por pensar.

Era preciso negociar coas regras da lóxica filosófica máis exixente a presentación do que sen dúbida xa non pertence simplemente á filosofía.

Texto 2

«La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines» , en *L'écriture et la différence*. París, Seuil, 1967, pp. 412-413

Cando Lévi Strauss di no prefacio a *O cru e o cocido* que «pretendeu transcender a oposición do sensíbel e o intelixíbel situándose de entrada no plano dos signos», a necesidade, a forza e a lexitimidade do seu xesto non pode facernos esquecer que o concepto de signo non pode por si mesmo ultrapasar esa oposición do sensíbel e o intelixíbel. Está determinado por esa oposición: dun lado ao outro e a través da totalidade da súa historia. O concepto de signo só puido vivir desa oposición e do seu sistema. Mais non podemos desfacernos do concepto de signo, non podemos renunciar a esta complicidade metafísica sen renunciarmos ao mesmo tempo ao traballo crítico que diriximos contra ela, sen corrermos o risco de borrar a diferenza dentro da identidade consigo mesmo dun significado que reduce en si o seu significante ou, o que é o mesmo, expulsando a este simplemente fóra de si. Pois hai dúas maneiras heteroxéneas de borrar a diferenza entre o significante e o significado: unha, a clásica, consiste en reducir ou en derivar o significante, quere dicir, en someter finalmente o signo ao pensamento; outra, a que diriximos aquí contra a anterior, consiste en pór en cuestión o sistema en que funcionaba a redución anterior: e en primeiro lugar, a oposición do sensíbel e o intelixíbel. Pois o paradoxo está en que a redución metafísica do signo tiña necesidade da oposición que ela mesma reducía. A oposición forma sistema coa redución. E o que dicimos aquí sobre o signo pode estenderse

a todos os conceptos e a todas as frases da metafísica, en particular ao discurso sobre a «estrutura».

[*De la grammatologie*. París, Minuit, 1967, p. 23]

A noción de signo implica sempre en si mesma a distinción do significado e do significante, aínda cando, de acordo con Saussure, sexa en última instancia como as dúas faces dunha única e mesma moeda. A devandita noción permanece por tanto na descendencia dese logocentrismo que é tamén un fonocentrismo: proximidade absoluta da voz e do ser, da voz e do sentido do ser, da voz e da idealidade do sentido. Hegel demostra moito ben o estraño privilexio do son na idealización, a produción do concepto e a presenza consigo do suxeito.

Texto 3

De la grammatologie. París, Minuit, 1967, pp. 100-101

O espazamento como escritura é o devir-ausente e o devir-inconsciente do suxeito. Mediante o movemento da súa deriva, a emancipación do signo constitúe retroactivamente o desexo da presenza. Este devir —ou esta deriva— non lle sucede ao suxeito que o escollería ou que se deixaría levar pasivamente por el. Como relación do suxeito coa súa morte, dito devir é a constitución da subxectividade. En todos os niveis de organización da vida, vale dicir da economía da morte. Todo grafema é de esencia testamentaria. E a ausencia orixinal do suxeito da escritura é tamén a da cousa ou do referente.

Texto4

De la grammatologie. París, Minuit, 1967, p. 23

Preséntese xa, pois, que o fonocentrismo se confunde coa determinación historial do sentido do ser en xeral como presenza, con todas as sub-determinacións que dependen desa forma xeral e que organizan nela o seu sistema e o seu encadeamento historial (presenza da cousa ao ollar como *eidos*, presenza como substancia/esencia/existencia (*ousia*), presenza temporal como punta (*stigmé*) do agora ou do instante (*nûn*), presenza a si do cogito, conciencia, subxectividade, co-presenza do outro e de si, intersubxectividade como fenómeno intencional do ego, etc.). O logocentrismo sería pois solidario da determinación do ser do ente como presenza. Na medida en que o devandito logocentrismo non está totalmente ausente do pensamento heideggeriano, o mantén quizá dentro desta época da onto-teoloxía, dentro desta filosofía da presenza, quere dicir, da filosofía. O cal significaría quizá que non se sae da época a clausura da cal pode esbozarse. Os movementos da pertenza ou da non-pertenza á época son moi sutís, as ilusións son moi doadas neste sentido como para se poder resolver aquí en definitiva.

....

[*De la grammatologie*. París, Minuit, 1967, pp. 11-13]

Logocentrismo: metafísica da escritura fonética (por exemplo do alfabeto) que non foi, fundamentalmente, outra cousa que —por razóns enigmáticas, mais esenciais e inaccesíbeis para un simple relativismo histórico— o

etnocentrismo máis orixinal e poderoso, actualmente en vías de ser imposto en todo o planeta, e que nunha única e mesma orde dirixe:

1. O concepto de escritura nun mundo onde a fonetización da escritura debe disimular a súa propia historia no acto da súa produción.
2. A historia da metafísica que malia todas as diferenzas, e non só de Platón a Hegel (pasando inclusive por Leibniz) mais tamén, para alén dos seus límites aparentes, dos presocráticos a Heidegger, asignou sempre ao *logos* a orixe da verdade en xeral: a historia da verdade, da verdade da verdade, sempre foi, salvo pola diferenza representada por unha diversión metafórica que teremos de explicar, unha degradación da escitura e a súa expulsión fóra da fala «plena».
3. O concepto da ciencia ou da cientificidade da ciencia —que sempre se determinou como lóxica— concepto que sempre foi un concepto filosófico, aínda que a práctica da ciencia, de feito, nunca deixou de impugnar o imperialismo do *logos*, apelando, por exemplo, desde sempre cada vez máis, á escritura non fonética. Sen dúbida, esta subversión estivo sempre contida no interior dun sistema alocutorio que deu nacemento ao proxecto da ciencia e ás convencións de toda característica non-fonética. Non puido ser doutro xeito. Non obstante, é propio da nosa época que no momento en que a fonetización da escritura —orixe histórica e posibilidade estrutural, tanto da filosofía como da ciencia, condición da *episteme*— tende a dominar a cultura mundial, a ciencia non poida xa satisfacerse con ela en ningunha das súas avanzadas. Esta inadecuación come-

zara xa desde sempre a outorgar o movemento. Mais actualmente algo deixa que apareza como tal permitindo que, en certo modo, nos fagamos cargo dela sen se poder traducir esta novidade nas nocións sumarias de mutación, explicitación, acumulación, revolución ou tradición. Estes valores pertencen, sen dúbida, ao sistema a dislocación do cal se presenta actualmente como tal e describen estilos de movemento histórico que só tiñan sentido —como o propio concepto de historia— no interior da época logocéntrica.

Texto 5

«Entretien de Lucette Finas avec Jacques Derrida», en AA.VV., *Écarts. Quatre essais à propos de Jacques Derrida*. Parides, Fayard, 1973, p. 311

Con este termo —falogocentrismo— tento absorber, facer desaparecer o guión mesmo que une e torna pertinentes o un para coa outra aquilo que denominei, por un lado, logocentrismo e, polo outro, alí onde opera, a estrataxema falogocéntrica. Trátase dun único e mesmo sistema: erección do *logos* paterno (o discurso, o nome propio dinástico, rei, lei, voz, eu, veo do eu-a-verdade-falo, etc.) e do falo como «significante privilexiado» (Lacan).

Texto 6

Positions. París, Minuit, 1972, pp. 37-38

Trátase de producir un novo concepto de escritura. Pódese chamar grama ou *différance*. O xogo das diferenzas supón unhas sínteses e uns reenvíos que prohiben que, en momento ningún, en caso ningún, un elemento simple estea presente en si mesmo e non reenvíe máis que a si mesmo. Tanto na orde do discurso falado ou do discurso escrito, ningún elemento pode funcionar como signo sen remitir a outro elemento que, ao mesmo tempo, non é(stá) simplemente presente. Ese encadeamento fai que cada «elemento» —fonema ou grafema— se constitúa a partir da pegada nel dos outros elementos da cadea ou do sistema. Ese encadeamento, ese tecido é o texto que só se produce na transformación doutro texto. Nada, nin nos elementos nin no sistema, é(stá) nunca, en parte ningunha, nin simplemente presente nin ausente. De arriba a abaixo non hai máis que diferenzas e pegadas de pegadas.

....

[*De la grammatologie*. París, Minuit, 1967, pp. 82-83.]

Antes quereriamos suxerir que a pretendida derivación da escritura, por real e masiva que sexa, non foi posíbel senón cunha condición: que a linguaxe «orixinal», «natural», etc., non existira nunca, que nunca fora intacta, intocada pola escritura, que ela mesma fora sempre unha escritura. Arqui-escritura, a necesidade da cal queremos indicar aquí e bosquexar o novo concepto; e que só continuamos a chamar escritura porque comunica esencialmente co concepto vulgar de escritura. Este non puido ser imposto

historicamente senón mediante a disimulación da arqui-escritura, mediante o desexo dunha fala que expulsa o seu outro e o seu duplo e traballa na redución da súa diferenza. Se persistimos en chamar escritura a esta diferenza é porque, no traballo de represión histórica, a escritura estaba pola súa situación destinada a significar a máis temíbel das diferenzas. Era o que ameazaba desde máis preto o desexo da fala viva, o que a ería desde dentro e desde o seu comezo. E a diferenza, probarémolo progresivamente, non pode ser pensada sen a pegada. Esta arqui-escritura, aínda cando o concepto for suscitado polos temas do «arbitrario do signo» e da diferenza, non pode, nunca poderá ser recoñecida como obxecto dunha ciencia. É o que non pode deixarse reducir a forma da presenza. Ora ben, esta dirixe toda obxectividade do obxecto e toda relación de saber.

....

Esta actuaría non só na forma e a substancia da expresión gráfica, mais tamén nas da expresión non gráfica. Constituiría non só o esquema que une a forma con toda substancia, gráfica ou doutro tipo, mais o movemento da signo-función, que vincula un contido cunha expresión, for ou non gráfica. [...]

A arqui-escritura, movemento da *différance*, arqui-síntese irredutíbel, abrindo simultaneamente nunha única e mesma posibilidade a temporalización, a relación co outro e a linguaxe, non pode, en tanto condición de todo sistema lingüístico, facer parte do sistema lingüístico en si mesmo, estar situada como un obxecto dentro do seu campo. (O que non quere dicir que teña un lugar real noutro lado, noutro sitio determinábel.) O seu concepto non podería

de xeito ningún enriquecer a descrición científica, positiva e «inmanente» (no sentido que Hjelmslev dá a esta palabra), do sistema en si mesmo. (p. 88)

Texto 7

La dissémination. París, Seuil, 1972, pp. 337-338

[A diseminación] abre o camiño á semente que non (se) produce, por conseguinte, que non se adianta senón en plural. Plural singular que ningunha orixe singular precedería xamais. Xerminación, diseminación. Non hai primeira inseminación. A semente, en primeiro lugar, é dispersada. A inseminación «primeira» é diseminación. Pegada, enxerto a pegada da cal se perde. Xa se trate do que se denomina «linguaxe» (discurso, texto, etc.) ou de inseminación «real», cada termo é un xerme, cada xerme é un termo. O termo, o elemento atómico, xera ao se dividir, ao se enxertar, ao proliferar. É unha semente, non un termo absoluto. Porén, cada xerme é o seu propio termo, ten o seu termo non xa fóra de si mais en si mesmo como o seu límite interior, formando ángulo coa súa propia morte.

....

Escribir quere dicir enxertar. É a mesma palabra [...]. Todas as extraccións textuais [...] non dan lugar —como se puidese supor— a «citas», a «colaxes», nin sequera a «ilustracións». Aquelas non se aplican á superficie ou nos intersticios dun texto que xa existiría sen elas. E elas mesmas non len senón na operación da súa reinscrición, no enxerto. Violencia insistente e discreta dunha incisión inaparente no espesor do texto, inseminación calculada do

alóxeno en proliferación, grazas á cal ambos os dous textos se transforman, defórmanse un ao outro, contamínanse no seu contido, tenden ás veces a se rexeitar, pasan elipticamente dun ao outro e, así, rexenéranse na repetición, na beira dun *punto por enriba*. Cada texto enxertado continúa a irradiar para o lugar da súa extracción e tamén o transforma afectando ao novo terreo. É definido (pensado) pola devandita operación a un tempo que el define (pensa) a regra e o efecto da operación (p. 395).

Texto 8

De la grammatologie. París, Minuit, 1967 pp. 69-70

A pegada da que falamos non é máis natural (non é a marca, o signo natural ou o índice nun sentido husserliano) que cultural; nin máis física que psíquica, nin máis biolóxica que espiritual. É aquilo a partir do cal é posíbel un devir-inmotivado do signo e con el todas as oposicións ulteriores entre a *physis* e o seu outro.

....

Por un lado, o elemento fónico, o termo, a plenitude que se denomina sensíbel, non aparecerían como tales sen a diferenza ou a oposición que lles dan forma. Esta é a importancia máis evidente do chamado á diferenza como redución da substancia fónica. Ora ben, aquí o aparecer e o funcionamento da diferenza supoñen unha síntese orixinaria á cal ningunha simplicidade absoluta precede. Tal sería entón a pegada orixinaria. Sen unha retención na unidade mínima da experiencia temporal, sen unha pega-

da que retivese o outro como outro no mesmo, ningunha diferenza faría a súa obra e ningún sentido aparecería, por tanto aquí non se trata dunha diferenza constituída senón, previa a toda determinación de contido, do movemento puro que produce a diferenza. A pegada (pura) é a *différance*. Non depende de ningunha plenitude sensíbel, audíbel ou visíbel, fónica ou gráfica. É, pola contra, a súa condición. Inclusive aínda que non exista, aínda que non sexa nunca un ente-presente fóra de toda plenitude, a súa posibilidade é anterior, de dereito, a todo o que se denomina signo (significado/significante, contido/expresión, etc.) concepto ou operación, motora ou sensíbel. Esta *différance*, que non é máis sensíbel que intelixíbel, permite a articulación dos signos entre si no interior dunha mesma orde abstracta —dun texto fónico ou gráfico, por exemplo— ou entre dúas ordes de expresión. Permite a articulación da fala e da escritura —en sentido corrente—, así como funda a oposición metafísica entre o sensíbel e o intelixíbel, logo entre significante e significado, expresión e contido, etc. Se a lingua non fose xa, neste sentido, unha escritura, ningunha «notación» derivada sería posíbel; e o problema clásico das relacións entre fala e escritura non podería xurdir. Entendamos ben que as ciencias positivas da significación non poden describir senón a obra e o feito da *différance*, as diferenzas determinadas e as presenzas determinadas ás que dan lugar. Non pode haber ciencia da *différance* mesma na súa operación, o mesmo que da orixe da presenza mesma, vale dicir dunha certa non-orixe. A *différance* é, entón, a formación da forma. Mais é, por outro lado, o ser-impreso da impresión. (pp. 91-92)

....

Debe recoñecerse que é na zona específica desta impresión e desta pegada, na temporalización dunha vivencia que non está no mundo nin «noutro mundo», que non é máis sonora que luminosa, nin está máis no tempo que no espazo, onde as diferenzas aparecen entre os elementos ou, antes, os producen, fanos xurdir como tales e constitúen textos, cadeas e sistemas de pegadas. Tales cadeas e sistemas non poden debuxarse senón no tecido desta pegada ou impresión. A diferenza inaudita entre o que aparece e o aparecer (entre o «mundo» e o «vivido») é a condición de todas as outras diferenzas, de todas as outras pegadas, e ela é xa unha pegada. Este último concepto é por tanto absolutamente, e de dereito, «anterior» a toda problemática fisiolóxica sobre a natureza do *engrama*, ou metafísica, sobre o sentido da presenza absoluta a pegada da cal se ofe-rece así a descifrar. A pegada é, con efecto, a orixe absoluta do sentido en xeral. O cal equivale a dicir, máis unha vez, que non hai orixe absoluta do sentido en xeral. A pegada é a *différance* que abre o aparecer e a significación. Articulando o vivente sobre o non-vivente en xeral, orixe de toda repetición, orixe da idealidade, ela non é máis ideal que real, máis intelixíbel que sensíbel, máis unha significación transparente que unha enerxía opaca, e concepto ningún da metafísica pode describila. E como é, *a fortiori*, anterior á distinción entre as rexións da sensibilidade, do son tanto como da luz: hai algún sentido en estabelecer unha xerarquía «natural» entre a pegada acústica, por exemplo, e a pegada visual (gráfica)? A imaxe gráfica non é vista e a imaxe acústica non é ouvida. A diferenza entre as unidades plenas da voz permanece inaudita. Invisíbel tamén a diferenza no corpo da inscrición. (p. 95)

Texto 9

Marges - de la philosophie. París, Minuit, 1972, p. 27

Non hai esencia da *différance*, esta (é) o que non só non se sabería deixar apropiar no *como tal* do seu nome ou do seu aparecer, mais o que ameaza a autoridade do *como tal* en xeral, da presenza da cousa mesma na súa esencia. Que non haxa, neste punto, esencia propia, da *différance*, implica que non haxa nin ser nin verdade do xogo da escritura en tanto que inscribe a *différance.*

....

A *différance* non existe. Non é un existente-presente, tan excelente, único, de principio ou transcendental como se desexa. Non goberna nada, non reina nada, e non exerce en lado ningún autoridade ningunha. Non se anuncia por maiúscula ningunha. Non só non hai reino da *différance*, senón que esta fomenta a subversión de todo reino. O que a fai evidentemente ameazante e infalibelmente temida por todo o que en nós desexa o reino, a presenza pasada ou por vir dun reino. E é sempre no nome dun reino como se pode, crendo vela engrandecerse cunha maiúscula, reprocharlle querer reinar. (p. 22)

....

A *différance* é o que fai que o movemento da significación non sexa posíbel máis que se cada elemento dito «presente», que aparece na escena da presenza, se relaciona con outra cousa, gardando en si a marca do elemento pasado e deixándose xa afundir pola marca da súa relación co elemento futuro, non relacionándose a pegada menos co que se chama o futuro que co que se chama o pasado,

e constituíndo o que se chama o presente por esta mesma relación co que non é el: non é absolutamente, isto é, nin sequera un pasado ou un futuro como presentes modificados. É preciso que lle separe un intervalo do que non é el para ser el mesmo, mais este intervalo que o constitúe en presente debe tamén ao mesmo tempo decidir o presente en si mesmo, compartindo así, co presente, todo o que se pode pensar a partir del, quere dicir, todo ente, na nosa lingua metafísica, singularmente a substancia ou o suxeito. Constituíndose este intervalo, decidíndose dinamicamente, é o que podemos chamar espazamento, devir-espazo do tempo ou devir-tempo do espazo (temporalización). E é esta constitución do presente, como síntese «orixinaria» e irredutibelmente non-simple, pois, *estrito sensu*, non-orixinaria, de marcas, de pegadas, de retencións e de protencións (para reproducir aquí, analoxicamente e de xeito provisional, unha linguaxe fenomenolóxica e transcendental que se revelará enseguida inadecuada) que eu propoño chamar arqui-escritura, arqui-pegada ou *différance*. Esta (é) (a un tempo) espazamento (e) temporización. Este movemento (activo) da (produción da) *différance* sen orixe, non poderiamos chamalo simplemente e sen neografismo, diferenciación? Entre outras confusións, unha palabra así déixase pensar nalgunha unidade orgánica, orixinaria e homoxénea, que nun momento dado vén a dividir, a recibir a diferenza como un acontecemento. Sobre todo, formado sobre o verbo diferenciar, anularía a significación económica do rodeo, da demora temporalizadora, de «diferir». (pp. 13-14)

....

Máis «vella» que o ser mesmo, unha tal *différance* non ten nome ningún na nosa lingua. Mais «sabemos xa» que se é innomeábel non é por provisión, porque a nosa lingua aínda non atopou ou recibiu este nome, ou porque sería necesario procuralo noutra lingua, fóra do sistema finito da nosa. É porque non hai nome para isto nin sequera o de esencia ou o de ser, nin sequera o de «*différance*», que non é un nome, que non é unha unidade nominal pura e se disloca sen cesar nunha cadea de substitucións que difiren. «Non hai nome para isto»: ler esta proposición na súa banalidade. Este innomeábel non é un ser inefábel ao que nome ningún podería aproximarse:

Divos, por exemplo. Este innomeábel é o xogo que fai que haxa efectos nominais, estruturas relativamente unitarias ou atómicas que se chaman nomes, cadeas de substitucións de nomes e nas cales, por exemplo, o efecto nominal «*différance*» é el mesmo carrexado, levado, reinscrito, como unha falsa entrada ou unha falsa saída aínda é parte do xogo, función do sistema. O que sabemos, o que saberiamos se se tratase aquí simplemente dun saber, é que non houbo nunca, que nunca haberá palabra única, nome-señor. É polo que o pensamento da letra a da *différance* non é prescrición primeira nin o anuncio profético dunha nominación inminente e aínda inouvida. Esta «palabra» non ten nada de *kerygmática*, por pouco que poida ser percibida a maiusculación. Pór en cuestión o nome de nome. (pp. 28-29)

Texto 10

Marges - de la philosophie. París, Minuit, 1972, p. 369

Son as exixencias dun contexto algunha vez absolutamente determinábeis? Esta é no fondo a pregunta máis xeral que eu querería tentar elaborar. Existe un concepto rigoroso e científico do contexto? A noción de contexto non dá acubillo, após certa confusión, a presuposicións filosóficas moi determinadas? Para o dicir, desde agora, da forma máis concisa, querería demostrar por que un contexto non é nunca absolutamente determinábel ou antes en que non está nunca asegurada ou saturada a súa determinación. Esta non saturación estrutural tería como efecto duplo:

1) Sinalar a insuficiencia teórica do concepto ordinario de contexto (lingüístico ou non lingüístico) tal como é recibido en numerosos dominios de investigación, con todos os conceptos aos cales está sistematicamente asociado.

2) Facer necesarios certa xeneralización e certo desprazamento do concepto de escritura. Este desde agora non podería ser comprendido so a categoría de comunicación, se polo menos se entende no sentido restrinxido de transmisión de sentido. Inversamente, no campo xeral da escritura así definida é onde os efectos de comunicación semántica poderán determinarse como efectos particulares, secundarios, inscritos, suplementarios.

Texto 11

Positions. París, Minuit, 1972, pp. 58-59

Indecidíbel, isto é, unidades de simulacro, «falsas» propiedades verbais, nominais ou semánticas, que xa non se deixan apresar na oposición filosófica (binaria) e que, non obstante, a habitan, resisten a ela, desorganízana mais sen constituír xamais un terceiro termo, sen dar xamais lugar a unha solución ao estilo da dialéctica (o *phármakon* non é nin o remedio nin o veleno, nin o ben nin o mal, nin o dentro nin o fóra, nin a fala nin a escritura; o suplemento non é nin un máis nin un menos, nin un fóra nin o complemento dun dentro, nin un accidente, nin unha esencia, etc..; o hime non é nin a confusión nin a distinción, nin a identidade nin a diferenza, nin a consumación nin a virxindade, nin o veo nin o desvelamento, nin o dentro nin o fóra, etc.; o grama non é nin un significante nin un significado, nin un signo nin unha cousa, nin unha presenza nin unha ausencia, nin unha posición nin unha negación, etc.; o espazamento non é nin o espazo nin o tempo; a encetadura non é nin a integridade (encetada) dun comezo ou dun simple corte nin a simple secundariedade. Nin/nin é *a un tempo*, ou ben ou *ben*; a *marca* é tamén o límite marxinal, a marcha, etc.). De facto, é contra a reapropiación incesante deste traballo do simulacro nunha dialéctica de tipo hegeliano [...] contra o que me esforzo en dirixir a operación crítica [....]

Texto 2

Levesque, Cl. e Mac Donald, Ch.V. (Eds.): *L'oreille de l'autre. Otobiographies, transferts, traductions* (Textes et débats avec Jacques Derrida). Montréal, VLB, 1982, pp. 159-160

A operación filosófica, se ten orixinalidade e especificidade, defínese como proxecto de tradución, como fixación de certo concepto de tradución e proxecto de tradución. Que di a filosofía? Se podemos fabular así,que di a filosofía? Que di un filósofo cando é filósofo? Di: o que conta é a verdade ou o sentido, e o sentido está antes ou alén da lingua, e consecuentemente é traducíbel. O que manda é o sentido e consecuentemente débese poder fixar a univocidade do sentido ou, en todo caso, a plurivocidade debe ser dominábel, e se esta plurivocidade é dominábel, a tradución, como transporte dun contido semántico a outra forma significante, noutra lingua, é posíbel. Non hai filosofía máis que se a tradución neste sentido é posíbel, por tanto, a tese da filosofía é a traducibilidade, a traducibilidade neste sentido corrente, transporte dun sentido, dun valor de verdade, dunha lingua a outra, sen prexuízo esencial. [...] A orixe da filosofía é a tradución, a tese da traducibilidade, e en todos os lados onde a tradución fracasa neste sentido, non é nada menos que a filosofía a que fracasa. Disto tentei tratar en *A farmacia de Platón*, con certo número de palabras como *phármakon*, o corpo da cal é en si mesmo un desafío constante á filosofía: é aquilo que o discurso filosófico non pode dominar, unha palabra que significa dúas cousas a un tempo e que non se pode traducir noutra lingua sen unha perda esencial; xa se traduza *phármakon* por veleno ou por remedio, do lado da enfermidade ou

da saúde, da morte ou da vida, hai unha perda, a indecidibilidade pérdese e o *phármakon* é un dos límites, unha das formas verbais, unha das palabras, no entanto, habería moitas outras, moitas outras formas, que marcan o límite do filosófico como tradución.

Texto 3

Marges — de la philosophie. París, Minuit, 1972, pp. 374-376

Un signo escrito adiántase en ausencia do destinatario. Como cualificar esta ausencia? Poderase dicir que no momento en que eu escribo, o destinatario pode estar ausente do meu campo de percepción presente. Mais esta ausencia non é só unha presenza afastada, diferida ou, so unha forma ou outra, idealizada na súa representación? Non o parece, ou polo menos esta distancia, esta separación, este aprazamento, esta diferenza deben poder ser referidas a certo absoluto da ausencia para que a estrutura de escritura, supondo que exista a escritura, se constitúa. Eis onde a diferenza como escritura non podería ser xa unha modificación (ontolóxica) da presenza. É preciso, se vostedes quixeren, que a miña «comunicación escrita» continúe a ser lexíbel a pesar da desaparición absoluta de todo destinatario determinado en xeral para que posúa a súa función de escritura, quere dicir, a súa lexibilidade. É preciso que sexa repetíbel —reiterábel— na ausencia absoluta do destinatario ou do conxunto empiricamente determinábel de destinatarios. Esta iterabilidade (*iter*, de novo viría de *itara*, «outro» en sánscrito, e todo o que segue pode ser lido como a explotación desta lóxica que liga a repetición á

alteridade) estrutura a marca de escritura mesma, calquera que sexa ademais o tipo de escritura (pictográfica, xeroglífica, ideográfica, fonética, alfabética, para se servir destas vellas categorías). Unha escritura que non fose estruturalmente lexíbel —reiterábel— alén da morte do destinatario non sería unha escritura. Aínda que isto sexa, parece, unha evidencia, non a quero facer admitir a este título e vou examinar a última obxección que podería facerse a esta proposición. Imaxinemos unha escritura, o código da cal sexa o suficientemente idiomático como para non ser instaurado e coñecido, como cifra secreta, máis que por dous «suxeitos». Diremos aínda que na morte do destinatario, mesmo dos dous compañeiros, a marca deixada por un deles continúa a ser unha escritura? Si, na medida en que regulada por un código, aínda que descoñecido e non lingüístico, está constituída, na súa identidade de marca, pola súa iterabilidade, na ausencia deste ou aquel, no límite, pois, de todo suxeito empiricamente determinado. Isto implica que non hai código —organon de iterabilidade— que sexa estruturalmente secreto. A posibilidade de repetir e, en consecuencia, de identificar as marcas está implícita en todo código, fai deste unha chave comunicábel, transmisíbel, descifrábel, repetíbel por un terceiro, por tanto, por todo usuario posíbel en xeral. Toda escritura debe, pois, para ser o que é, poder funcionar na ausencia radical de todo destinatario empiricamente determinado en xeral. E esta ausencia non é unha modificación continua da presenza, é unha ruptura de presenza, a «morte» ou a posibilidade da «morte» do destinatario inscrita na estrutura da marca (neste punto fago notar de pasaxe que o valor ou o efecto de transcendentalidade se liga necesariamente á posibilidade

da escritura e da «morte» así analizadas). Consecuencia quizá paradoxal de recorrer neste momento á repetición e ao código: a disrupción, en última análise, da autoridade do código como sistema finito de regras; a destrución radical, ao mesmo tempo, de todo contexto como protocolo de código. Imos voltar a iso nun instante. O que vale para o destinatario, vale tamén polas mesmas razóns para o emisor ou o produtor. Escribir é producir unha marca que constituirá unha especie de máquina produtora á súa vez, que a miña futura desaparición non impedirá que continúe a funcionar e a dar, dándose a ler e a reescribir. Cando digo a miña futura desaparición é para facer esta proposición inmediatamente aceptábel. Debo poder dicir a miña desaparición simplemente, a miña non-presenza en xeral, e, por exemplo, a non-presenza do meu querer-dicir, da miña intención-de-significación, do meu querer-comunicar-isto, na emisión ou na produción da marca. Para que un escrito sexa un escrito é necesario que continúe a funcionar e a ser lexíbel mesmo se o que se chama o autor do escrito non responde xa do que escribiu, do que parece asinar, xa estea ausente provisionalmente, xa estea morto, ou en xeral non sostivera coa súa intención ou atención absolutamente actual e presente, coa plenitude do seu querer-dicir, aquilo que parece escribirse «no seu nome». Poderíase facer de novo aquí a análise bosquexada hai un momento sobre o destinatario. A situación do escritor e do asinante é, no que respecta ao escrito, fundamentalmente a mesma que a do lector. Esta desviación esencial que considera á escritura como estrutura reiterativa, separada de toda responsabilidade absoluta, da conciencia como autoridade de última instancia, orfa e separada desde o seu nacemento

da asistencia do seu pai, é o que Platón condenaba no *Fedro*. Se o xesto de Platón, é, como eu acho, o movemento filosófico por excelencia, nel medimos o que está en xogo.

Texto 4

Marges - de la philosophie. París, Minuit, 1972, p. 391

Por definición, unha sinatura escrita implica a non-presenza actual ou empírica do signatario. Mais, dirase, sinala tamén e recorda o seu estar presente nun agora pasado, que será aínda un agora futuro, por tanto, un agora en xeral, na forma transcendental do mantemento. Este mantemento xeral está dalgún xeito inscrito, prendido na puntualidade presente, sempre evidente e sempre singular, da forma de sinatura. Aí está a orixinalidade enigmática de todas as rúbricas. Para se producir a ligadura coa fonte é necesario, pois, que sexa retida a singularidade absoluta dun acontecemento de sinatura e dunha forma de sinatura: a reprodutibilidade pura dun acontecemento puro. Hai algo semellante? A singularidade absoluta dun acontecemento de sinatura prodúcese algunha vez? Hai sinaturas? Si, sen dúbida, todos os días. Os efectos de sinatura son a cousa máis corrente do mundo. Mais a condición de posibilidade destes efectos é simultaneamente, máis unha vez, a condición da súa imposibilidade, da imposibilidade da súa pureza rigorosa. Para funcionar, quere dicir, para ser lexíbel, unha sinatura debe posuír unha forma repetíbel, iterábel, imitábel; debe poder desprenderse da intención presente e singular da súa produción. É a súa mesmidade o que, alterando a súa identidade e a súa singularidade, divide o selo.

Texto 5

La filosofía como institución, Barcelona, Juan Granica Ediciones, 1984, pp. 61-62

O nome de Nietzsche designa, actualmente, en Occidente o único (posibelmente, aínda que doutro xeito, xunto con Kierkegaard e igualmente con Freud) que abordou a filosofía e a vida, a ciencia e a filosofía da vida co seu nome, no seu nome. O único, posibelmente, que puxo en xogo o seu nome, os seus nomes e as súas biografías. Con case todos os riscos que isto leva consigo: para «el», para «eles», para as súas vidas, os seus nomes e o seu porvir, especialmente o porvir político daquilo a sinatura do cal asumiu. Como non ter en conta ese feito cando lemos a Nietzsche? Pór en xogo o seu nome (con todo o que iso leva consigo e que non é posíbel reducir a un «eu», facer de todo o que se escribiu sobre a vida e a morte unha inmensa rúbrica autobiográfica: é isto o que fixo e do que debemos ter constancia. Non para lle outorgar o mérito: polo momento, el está morto, evidencia trivial mais, no fondo, bastante incríbel, pois o xenio do nome está aí para nolo facer esquecer. Estar morto significa polo menos isto: ningún beneficio ou maleficio, calculados ou non, concernen xa ao portador do nome, mais tan só ao nome: polo que o nome, que non é o portador, é sempre e *a priori* un nome de morto. Aquilo que é atribuído ao nome non é atribuído xamais a algo vivo, este fica excluído de toda atribución. Alén disto, non outorgaremos a Nietzsche o beneficio, porque aquilo que legou, no seu nome, aseméllase como todo legado (interpreten esta palabra como quixeren) a un leite envelenado que se mesturaba de antemán [...] co peor do

noso tempo. E non se mesturaba por acaso. [...] Esta tarde lerei Nietzsche na escena do *Ecce Homo*; neste texto compromete o seu corpo e o seu nome, mesmo se avanza so máscaras ou pseudónimos sen nome propio, máscaras ou múltiplos nomes que non poden proporse ou producirse, como toda máscara e mesmo toda teoría do simulacro, senón levando consigo sempre un beneficio de protección, unha maisvalía onde se recoñece a astucia de vida. Astucia perdedora en canto que a maisvalía non se remite ao vivo, mais ao nome dos nomes e á comunidade das máscaras.

Texto 6

Échographies -de la télévision (con Bernard Stiegler). París, Galilée-INA, 1996, pp. 123-124

E o que chamo 'exapropiación' é ese duplo movemento en que me dirixo para o sentido coa intención de me apropiar del, mais ao mesmo tempo sei e desexo, recoñézao ou non, que continúe a ser estraño para min, transcendente, outro, que permaneza alí onde hai alteridade. Se puidese reapropiarme totalmente do sentido, exhaustivamente e sen deixar nada, non habería sentido. Se non me quero apropiar del en absoluto, tampouco o hai. Así, pois, fai falta (o 'faltar' dese 'fai falta' é a existencia mesma en xeral), un movemento de apropiación rematado, unha exapropiación.

Texto 7

Marges - de la philosophie. París, Minuit, 1972, pp. 272-273

O concepto de metáfora, con todos os predicados que permiten ordenar a súa extensión e comprensión, é un filosofema. A consecuencia disto é dupla e contraditoria. Por un lado, é imposíbel dominar a metafórica filosófica, como tal, desde o exterior, servíndose dun concepto de metáfora que continúe a ser un produto filosófico. Só a filosofía parecería ter certa autoridade sobre as súas producións metafóricas. Mais, por outro lado, pola mesma razón, a filosofía prívase do que se dá. Pertencendo os seus instrumentos ao seu campo, é impotente para dominar a súa tropoloxía e súa metafórica xerais. Ela non a percibiría senón ó redor dunha mancha cega ou dun centro de xordeira. O concepto de metáfora describiría este contorno mais non é nin tan só seguro que circunscriba así un centro organizador; e esta lei formal vale para todo filosofema. Isto por dúas razóns que se acumulan: 1. O filósofo nunca achará o que puxo alí ou, polo menos, o que en tanto que filósofo creu pór. 2. A constitución das oposicións fundamentais da metaforoloxía (*physis*/*tekhné*, *physis*/*nomos*, sensíbel/intelixíbel, espazo/tempo, significante /significado, etc.) produciuse a través da historia dunha linguaxe metafórica ou antes a través dos movementos «trópicos» que, por non poder ser chamados xa, cun nome filosófico, metáforas, non constitúen, non obstante, e pola mesma razón, unha linguaxe «propia». Desde alén da diferenza entre o propio e o non-propio sería preciso dar conta dos efectos de propiedade e de non-propiedade. Por definición, non hai, pois, categoría propiamente filosófica para cualificar

certo número de tropos que condicionaron a estruturación das oposicións filosóficas ditas «fundamentais», «estruturantes, «orixinarias»: tantas «metáforas» como constituirían o título dunha tropoloxía semellante, sen escaparen á regra as palabras «xiro» ou «tropo» ou «metáfora». Para se permitir ignorar este desvelo da filosofía sería preciso formular que o sentido enfocado a través destas figuras é unha esencia rigorosamente independente do que a transfire, o que é unha tese xa filosófica, poderiamos até dicir a única tese da filosofía, a que constitúe o concepto de metáfora, a oposición do propio e do non-propio, da esencia e do accidente, do intelixíbel e do sensíbel, etc.

Texto 8

Passions. París, Galilée, 1993, pp. 64-65

Aconteceume bastantes veces insistir na necesidade de distinguir entre a literatura e as belas letras ou a poesía. A literatura é unha invención moderna, inscríbese nas convencións e as institucións, que lle aseguran en principio —para só mencionar este trazo— o dereito a dicilo todo. A literatura une así o seu destino a unha determinada noncensura, ao espazo da liberdade democrática (liberdade de prensa, liberdade de opinión, etc.). Non hai democracia sen literatura e non hai literatura sen democracia. Sempre pode non admitirse nin a unha nin a outra e tampouco se privan de non as respectar so calquera réxime. Moi ben pódense non considerar como bens incondicionais e dereitos indispensábeis. Mais non se pode, en caso ningún, disociar a unha da outra. Ningunha análise sería capaz. E cada vez

que unha obra literaria é censurada, a democracia está en perigo: todo o mundo concorda nisto. A posibilidade da literatura, a autorización que unha sociedade lle outorga, a ausencia de sospeita ou de terror que ela inspira, todo isto corre a par —politicamente— co dereito ilimitado de formular todas as preguntas, sospeitar de todos os dogmatismos e analizar todas as presuposicións, aínda que fosen as da ética, ou da política de responsabilidade. Mais esta autorización a dicilo todo erixe o autor, paradoxalmente, en autor non responsábel ante ninguén, nin sequera ante si mesmo, por exemplo, de canto din as persoas ou personaxes das súas obras e, por tanto, do que se supón el mesmo escribiu. E esas «voces» atraen ou convocan, inclusive nas literaturas sen persoa e sen personaxe. Esta autorización de o dicir todo (que corre a par, non obstante, coa democracia como hiper-responsabilización aparente do «suxeito») recoñece un dereito á non-resposta absoluta alí onde non sería cuestión de responder, de poder ou deber responder. Esta non-resposta é máis orixinaria e máis secreta, porque, no fondo, é máis heteroxénea á orixe e ao segredo que as modalidades do poder e do deber. Hai alí unha condición hiperbólica da democracia que parece contradicir certo concepto determinado e historicamente limitado da devandita democracia: o que a até ao concepto de suxeito calculábel, contábel, imputábel, responsábel ante -responder, ante, diante-, que debe dicir a verdade ante, que debe testemuñar segundo a fe xurada ante a lei («toda a verdade, máis nada que a verdade»), que debe revelar o segredo, con excepción dalgunhas situacións determinábeis e regulamentadas pola lei (confesión, segredo profesional do médico, psicanalista ou avogado, segredo de

Defensa nacional ou segredo de Estado en xeral, segredo de fabricación, etc.). Esta contradición indica tamén a tarefa (tarefa de pensamento, tamén tarefa teórico-práctica) para toda democracia por vir.

Texto 9

Voyous. París, Galilée, 2003. p.123

Este im-posíbel non é privativo. Non é o inaccesíbel, non é o que eu podo remitir indefinidamente: anúnciase en min, cae sobre min, precédeme e arrepíame aquí agora, dun xeito non virtualizábel, en acto e non en potencia. Vén sobre min desde cima, baixo a forma dunha inxunción que non espera no horizonte, que eu non vexo vir, que non me deixa en paz, nin me autoriza nunca a remitir a máis adiante. Esta urxencia non se deixa idealizar, como tampouco se deixa o outro en tanto que outro. Este im-posíbel non é pois unha idea (reguladora) nin un ideal (regulador). É o máis innegabelmente real que hai. O mesmo que o outro. O mesmo que a *différance* irredutíbel e non reapropiábel do outro.

....

A democracia é o único sistema, o único paradigma constitucional en que, en principio, se ten ou se arroga un o dereito a criticalo todo publicamente, incluída a idea da democracia, o seu concepto, a súa historia e o seu nome. Incluídas a idea do paradigma constitucional e a autoridade absoluta do dereito. É, por tanto, o único que é universalizábel, e de aí derivan a súa oportunidade e a súa fraxilidade. (p. 127)

....

Spectres de Marx. París, Galilée, 1993, pp. 110-112

Trátase aquí do concepto mesmo de democracia como concepto dunha promesa que non pode surxir senón en semellante diástase (hiato, fracaso, inadecuación, disxunción, desaxuste, estar *out of joint*). Por iso, sempre propomos falar de democracia por vir, non de democracia futura, en presente futuro, nin sequera dunha idea reguladora, no sentido kantiano, nin dunha utopía —polo menos na medida en que a súa inaccesibilidade conservaría aínda a forma temporal dun presente futuro, dunha modalidade futura do presente vivo. Para alén mesmo da idea reguladora na súa forma clásica, a idea, se aínda hai unha, da democracia por vir, a súa «idea» como acontecemento dunha inxunción empeñada que ordena facer vir aquilo mesmo que non se presentará xamais na forma da presenza plena, é a abertura dese hiato entre unha promesa infinita (sempre insostíbel porque, polo menos, apela ao respecto infinito tanto pola singularidade e a alteridade infinita do outro como pola igualdade contábel, calculábel e subxectual entre as singularidades anónimas) e as formas determinadas, necesarias mais necesariamente inadecuadas do que debe medirse por esta promesa. Nesa medida, a efectividade da promesa democrática, como a da promesa comunista, conservará sempre dentro de si, e deberá facelo, esa esperanza mesiánica absolutamente indeterminada no seu corazón, esa relación escatolóxica co por-vir dun acontecemento e dunha singularidade, dunha alteridade inanticipábel. Espera sen horizonte de espera, espera do que non espera aínda ou do que non espera xa, hospitalidade sen reserva, saúdo de benvida concedido de antemán á absoluta sorpresa do

arribante, a quen non se pedirá contrapartida ningunha, nin se comprometer segundo os contratos domésticos de ningunha potencia de acollida (familia, Estado, nación, territorio, chan ou sangue, lingua, cultura en xeral, humanidade mesma), xusta abertura que renuncia a todo dereito de propiedade, a todo dereito en xeral, abertura mesiánica ao que vén, quere dicir, ao acontecemento que non podería esperar como tal nin, por tanto, recoñecer por adiantado, ao acontecemento como o estranxeiro mesmo, a aquela ou aquel para quen se debe deixar un lugar baleiro, sempre, en memoria da esperanza —e este é, precisamente, o lugar da espectralidade. Semellante hospitalidade sen reserva, aínda que é a condición do acontecemento e, por tanto, da historia (nada nin ninguén chegaría doutro xeito, hipótese que non pode nunca excluírse, sen dúbida); sería fácil, demasiado fácil, mostrar o que é o imposíbel mesmo, e que a devandita condición de posibilidade do acontecemento é tamén a súa condición de imposibilidade, como ese estraño concepto do mesianismo sen contido, do mesiánico sen mesianismo, que nos guía aquí como a cegos. No entanto, sería igualmente fácil mostrar que, sen esta experiencia do imposíbel, máis valería renunciar tanto á xustiza coma ao acontecemento. Sería aínda máis xusto ou máis honrado. Máis valería renunciar tamén a todo o que aínda se pretendería salvar na boa conciencia. Máis valería recoñecer o cálculo económico e todas as alfándegas que a ética, a hospitalidade ou os diversos mesianismos instalarían aínda nas fronteiras do acontecemento para filtrar ó arribante.

Texto 20

Force de loi. París, Galilée, 1994, p. 48

(...) distinción entre a xustiza e o dereito, unha distinción difícil e inestábel entre, dun lado, a xustiza (infinita, incalculábel, rebelde á regra, estraña á simetría, heteroxénea e heterótropa), e, doutro, o exercicio da xustiza como dereito, lexitimidade ou legalidade, dispositivo estabilizante, estatutorio e calculábel, sistema de prescricións reguladas e codificadas

Apories. Mourir -s'attendre 'aux limites de la vérité'. París, Galilée, 1996, p. 37

Unha decisión responsábel debe obedecer a un 'hai que' que non debe nada, a un deber que non debe nada, que debe non deber nada para ser un deber, que non salda ningunha débeda, un deber sen débeda e, por tanto, sen deber.

L 'autre cap. París, Minuit, 1991, p. 43

A condición de posibilidade desta cousa, a responsabilidade, é certa experiencia da posibilidade do imposíbel: a proba da aporía a partir da cal inventar a única invención posíbel, a invención imposíbel.

Texto 21

Mémoires - Pour Paul de Man. París, Galilée, 1988, pp. 131-132

Unha indecidibilidade semellante é a condición de toda deconstrución: a un tempo no sentido de condición de posibilidade, até de eficacia, e no sentido de situación ou de destino. A deconstrución é baixo esta condición e nesta condición. Hai aí un poder (unha posibilidade) e un límite. Mais este límite, esta finitude, dá o poder e fai escribir, obriga en certo modo á deconstrución a escribir, a abrir a súa vía vinculando o seu «acto», sempre acto de memoria, co porvir prometido dun texto para asinar. A oscilación mesma da indecidibilidade fai de naveta e tece un texto, faise un camiño de escritura a través da aporía, se é posíbel. É imposíbel, mais ninguén dixo nunca que a deconstrución, como unha técnica ou un método, fose posíbel. Non pensa máis que na medida do imposíbel e do que se anuncia aínda como impensábel.

Texto 22

Adieu —à Emmanuel Lévinas. París, Galilée, 1997, p. 69

Esta «posibilidade» espectral non é, non obstante, a abstracción dunha pervertibilidade liminar. Antes sería a imposibilidade de controlar, de decidir, de determinar un límite, a imposibilidade de situar, para se ater a el mediante criterios, normas, regras, o linde que separa a pervertibilidade da perversión. Esta imposibilidade fai falta. Fai falta que este linde non estea a disposición dun saber xeral ou dunha técnica regulada. Fai falta que exceda todo proce-

der regulamentado para se abrir a aquilo mesmo que corre sempre o risco de se perverter (o Ben, a Xustiza, o Amor, a Fe —e a perfectibilidade, etc). Fai falta isto, fai falta esta posíbel hospitalidade para co peor para que a boa hospitalidade teña a súa oportunidade, a oportunidade de deixar vir o outro, o si do outro non menos que o si ao outro.

....

Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!. París, Galilée, 1997, pp. 57-58

Trátase de saber cómo transformar e facer progresar o dereito. E de saber se este progreso é posíbel nun espazo histórico que se mantén entre A Lei dunha hospitalidade incondicional, oferecida *a priori* a calquera outro, a todo o que chega, sexa quen for, e as leis condicionais dun dereito á hospitalidade sen as cales A Lei da hospitalidade incondicional correría o risco de ficar nun desexo piadoso, irresponsábel, sen forma e sen efectividade, mesmo de se perverter a cada momento. Experiencia e experimentación, pois. A nosa experiencia das cidades-refuxio non sería entón unicamente o que debe ser sen dilación, a saber, unha resposta de urxencia, unha resposta xusta, en todo caso, máis xusto que o dereito existente, unha resposta inmediata ao crime, á violencia, á persecución. Esta experiencia das cidades-refuxio imaxínoa tamén como aquilo que dá lugar, un lugar de pensamento, e é ademais o asilo ou a hospitalidade, para a experimentación dun dereito e dunha democracia por vir. No limite destas cidades, destas novas cidades que serían outra cousa que «cidades novas», certa idea do cosmopolitismo, outra, quizá non chegara aínda.

Texto 23

Marges —de la philosophie. París, Minuit, 1972, pp. 43-44

O tempo é definido segundo a súa relación cunha parte elemental, o agora, que é afectado, como se non fose el mesmo xa temporal, por un tempo que o nega determinándoo como agora pasado ou agora futuro. O *nûn*, elemento do tempo, non sería en si temporal. Non é senón devindo temporal, quere dicir, deixando de ser, pasando á nada [*néantité*] na forma do ente-pasado ou do ente-futuro. Mesmo se é considerado como non-ente (pasado ou futuro), o agora é determinado como núcleo intemporal do tempo, núcleo non modificábel da modificación temporal, forma inalterábel da temporalización. O tempo é o que sobrevén a ese núcleo e aféctao de nada [*né-ant*]. Porén, para ser, para ser un ente, é necesario non estar afectado polo tempo, é necesario non devir (pasado ou futuro). Participar da estantidade, da *ousia* é, pois, participar do ente-presente, da presenza do presente, se se quere, da presentidade. O ente é o que é. A *ousia* é, pois, pensada a partir do *ésti*. O privilexio da terceira persoa do presente de indicativo revela aquí toda a súa significación historial. O ente, o presente, o agora, a substancia, a esencia, están ligados, nos seus sentidos, á forma do participio presente. E a pasaxe ao substantivo, poderiamos mostralo, supón recorrer á terceira persoa. Será o mesmo, máis tarde, para esta forma da presenza que é a conciencia.

....

Politiques de l'amitié. París, Galilée, 1994 pp. 46-47

A posibilitación dese posíbel imposíbel debe permanecer a un tempo tan indecidíbel e en consecuencia tan decisivo como o porvir mesmo. Que sería un porvir se a decisión fose programábel e se o acaso, se a incerteza, se a certeza inestábel, se a inseguranza do «quizá» non ficase suspendida á abertura do que vén, no mesmo acontecemento, nel e co corazón na man? Que restaría por vir se a inseguranza, se a seguranza limitada do quizá non retivese o seu alento nunha «época», para deixar aparecer ou deixar vir o que vén, para abrir, xustamente, desunindo necesariamente certa necesidade da orde, unha concatenación das causas e dos efectos? Interrompéndoa, marcando moi simplemente a interrupción posíbel? Este suspenso, a inminencia dunha interrupción, pódese chamar o outro, a revolución ou o caos, o risco, en calquera dos casos, dunha inestabilidade.

Texto 24

Mal d'archive. Une impression freudienne. París, Galilée, 1995, p. 1

Os desastres que marcan este fin de milenio son tamén arquivos do mal; disimulados ou destruídos, prohibidos, desviados, «reprimidos». O seu tratamento é a un tempo masivo e refinado no transcurso de guerras civís ou internacionais, de manipulacións privadas ou secretas. Nunca se renuncia, é o inconsciente mesmo, a apropiarse dun poder sobre o documento, sobre a súa posesión, a súa retención ou a súa interpretación. Mais a quen compete en última instancia a autoridade sobre a institución do arqui-

vo? Como responder das relacións entre o memorando, o indicio, a proba e o testemuño? Pensemos nos debates acerca de todos os «revisionismos». Pensemos nos sismos da historiografía, nas conmocións técnicas ao longo da constitución e o tratamento de tantos «*dossiers*».

....

El cine y sus fantasmas, na revista *Cahiers du cinéma*, nº556, 2001

Nunha ideoloxía espontánea da imaxe, esquécense a miúdo dúas cousas: a técnica e a crenza. A técnica, isto é, que alí onde a imaxe (o documentario ou o filme) se supón que nos pon ante a cousa mesma, sen trucos nin artificios, hai un desexo de esquecer que a técnica pode transformar absolutamente, recompor, artificializar a cousa. E despois, está este fenómeno tan estraño que é o da crenza. Mesmo nun filme de ficción hai un fenómeno de crenza, de facer «como se», que garda unha especificidade moi difícil de analizar: «acredítase» máis nun filme. Acredítase menos, ou doutro modo, nunha novela. (...) Desde o momento en que hai representación novelesca, ou ficción cinematográfica, hai un fenómeno de crenza que é sostido pola representación.

A espectralidade, en troca, é un elemento en que a crenza non é asegurada nin desmentida. Por esta razón creo que é preciso unir o problema da técnica co da fe, no sentido relixioso e fiduciario, aliás, o crédito concedido á imaxe. E ao fantasma.

....

Ghost Dance, película rodada por Ken McMullen. 1982

Ser atormentado por un fantasma é ter a memoria do que nunca se viviu en presente, ter a memoria do que, no fondo, nunca tivo a forma da presenza. O cinema é unha fantomaquia. Deixen regresar os fantasmas. Cinema máis psicanálise: o resultado é unha ciencia do fantasma. A tecnoloxía moderna, contrariamente ás aparencias, aínda que sexa científica, decuplica o poder dos fantasmas.

Texto 25

Points de suspension. Entretiens. París, Galilée, 1992, p. 367

Nunca tiven un «proxecto fundamental». E «deconstrucións», que prefiro en plural, non nomeou sen dúbida xamais un proxecto, un método ou un sistema. E menos aínda un sistema filosófico.

Marges —de la philosophie. París, Minuit, 1972, pp. 392-393

A deconstrución non pode limitarse ou pasar inmediatamente a unha neutralización: debe, por un xesto duplo, unha ciencia dupla, unha escritura dupla, practicar unha inversión da oposición clásica e un desprazamento xeral do sistema. Só con esta condición darase á deconstrución os medios para intervir no campo das oposicións que critica e que é tamén un campo de forzas non-discursivas. Cada concepto, por outro lado, pertence a unha cadea sistemática e constitúe el mesmo un sistema de predicados. Non hai concepto metafísico en si mesmo. Hai un traballo —me-

tafísico ou non— sobre sistemas conceptuais. A deconstrución non consiste en pasar dun concepto a outro, senón en inverter e en desprazar unha orde conceptual así como a orde non conceptual á cal ela se articula. Por exemplo, a escritura como concepto clásico comporta predicados que foron subordinados, excluídos ou gardados en reserva por forzas e segundo necesidades que é preciso analizar. Son estes predicados (recordei algúns deles) a forza de xeneralidade, de xeneralización e de xenerativIdade dos cales se acha liberada, enxertada sobre un «novo» concepto de escritura que corresponde tamén ao que sempre resistiu a vella organización de forzas, que sempre constituíu o resto, irredutíbel á forza dominante que organizaba a xerarquía —digamos, para ir de présa, logocéntrica. Deixar a este novo concepto o vello nome de escritura é manter a estrutura de enxerto, a pasaxe e a adherencia indispensábel para unha intervención efectiva no campo histórico constituído. É dar a todo o que xoga nas operacións de deconstrución a oportunidade e a forza, o poder da comunicación.

....

«Lettre à un ami japonais», en *Psyché. Inventions de l'autre*. París, Galilée, 1987, pp. 388-391

Cando escollín esta palabra [deconstrución], ou cando se me impuxo, acho que foi en *De la grammatologie*, non pensei que se lle recoñecería un papel tan central no discurso que entón me interesaba [...] Tamén hai que dicir que a palabra era de uso pouco frecuente, a miúdo descoñecido na Francia. Tivo de ser reconstruído de certo modo, e o seu valor de uso ficou determinado polo dis-

curso que se tentou por entón, ó redor e a partir de *De la grammatologie* [...] Dúas palabras máis referentes ao «contexto». O «estruturalismo» dominaba por aquel entón. «Deconstrución» parecía ir nese sentido, xa que a palabra significaba certa atención ás estruturas (que, pola súa banda, non son simplemente ideas, formas, síntese, nin sistemas). Deconstruír era do mesmo modo un xesto estruturalista, en calquera dos casos era un xesto que asumía certa necesidade da problemática estruturalista. Mais era tamén un xesto anti-estruturalista, —e o seu éxito débese en parte a este equívoco. Tentábase desfacer, descompor, desedimentar estruturas (todo tipo de estruturas, lingüísticas, «logocéntricas», «fonocéntricas» —posto que o estruturalismo estaba por entón dominado por modelos lingüísticos, da lingüística así dita estrutural que tamén se denominaba saussuriana—, socio-institucionais, políticas, culturais e, sobre todo, e, acima de todo, filosóficas). [...] No entanto, desfacer, descompor, desedimentar estruturas, movemento máis histórico, en certo sentido, que o movemento «estruturalista» que se achaba dese modo posto en cuestión, non era unha operación negativa. Antes que destruír, había tamén que comprender cómo se construíra un conxunto e para iso reconstruílo. [...] A deconstrución ten lugar: é un acontecemento que non espera a deliberación, a conciencia ou a organización do suxeito, nin sequera da modernidade. Iso deconstrúese. O iso non é, aquí, unha cousa impersoal que se contraporía a algunha subxectividade egolóxica. Está en deconstrución (*Littré* dicía: 'deconstruírse... perder a súa construción'). E no 'se' do 'deconstruírse', que non é a reflexividade dun eu ou dunha conciencia, reside todo o enigma.

«Une 'folíe' doit veiller sur la pensée», en *Points de suspension. Entretiens*, París, Galilée, 1992, pp. 367-368

Nuns contextos sempre moi determinados, [a deconstrución] é un dos nomes posíbeis para designar, resumindo metonimicamente, o que chega ou non chega a chegar, a acontecer, isto é, certa dislocación que de feito se repite con regularidade [...] no que se denomina clasicamente os textos da filosofía clásica, sen dúbida e por exemplo, mais do mesmo modo en calquera texto, no sentido xeral que procuro xustificar para a devandita palabra, quere dicir, na experiencia sen máis, na 'realidade' social, histórica, económica, técnica, militar, etc. [...] iso acontece, non espera a que finalice a análise filosófico-teórica [...]: esta é necesaria mais infinita e a lectura que esas fisuras fan posíbel non sobrevoa xamais o acontecemento; tan só intervén nel, está inscrita nel.

....

[«Comme se c 'était possible, 'within such limits"...», en *Papier Machine*. París, Galilée, 2001, pp. 294-295.]

Que quere dicir [...] 'herdar' unha tradición, desde o momento que se pensa a partir dela, no seu nome, certamente, mais precisamente contra ela no seu nome, contra iso mesmo que ela crería que debía salvar para sobrevivir ao perderse? De novo, a posibilidade do imposíbel: a herdanza non sería posíbel a non ser que se torne im-posíbel. Esta é unha das definicións posíbeis da deconstrución —xustamente como herdanza. Propúxena un bo día: a deconstrución sería quizá a experiencia do imposíbel.

....

«Résistances», en *Résistances –de la psychanalyse*. París, Galilée, 1996, pp. 41-42

O que se denomina a deconstrución obedece de xeito innegábel a unha exixencia analítica, a un tempo crítica e analítica. Trátase sempre de desfacer, desedimentar, descompor, desconstituír sedimentos, artefactos, presupostos, institucións [...] Dado que esta disociación analítica debería ser, tamén dentro da deconstrución, polo menos tal e como eu a comprendo ou a practico, un ascenso críticoxenealóxico, temos aí aparentemente os dous motivos de toda análise [...] mais, simultaneamente, a 'deconstrución' non comeza senón cunha resistencia a este duplo motivo.

....

«La déconstruction de l 'actualité», en *Passages*, ed. cit., p. 70

Máis vale a abertura do porvir: este é o axioma da deconstrución, aquilo a partir do cal sempre se puxo en movemento e o que a liga, como o porvir mesmo, coa alteridade, coa dignidade sen prezo da alteridade, aliás, coa xustiza. É tamén a democracia como democracia por vir. Podemos imaxinar a obxección. Alguén diría, por exemplo: 'Ás veces máis vale que isto ou aquilo non aconteza. A xustiza ordena impedir que certos acontecementos (certos 'arribantes') sucedan, cheguen. O acontecemento non é bo en si mesmo, o porvir non é incondicionalmente preferíbel'. Certamente, mais sempre se podería mostrar que aquilo ao que nos opomos cando preferimos condicionalmente que isto ou aquilo non aconteza é algo do que se pensa, con razón ou sen ela, que fecha o horizonte ou, simplemente, forma

un horizonte (palabra que quere dicir o límite) para a vinda absoluta do radicalmente outro, para o porvir mesmo.

....

«Une 'folíe' doit veiller sur la pensée», en *Points de suspension. Entretiens*, París, Galilée, 1992, p. 375

Non direi que a deconstrución se regula sobre un concepto aínda máis elevado da responsabilidade, porque desconfío, aprendemos a desconfiar tamén dese valor de altura ou de profundidade (altitude do *altus*), senón sobre unha exixencia que creo máis *intratábel* da resposta e da responsabilidade. Sen a cal, na miña opinión, ningunha cuestión ético-política ten posibilidade ningunha de se abrir ou de espertar hoxe en día.

Texto 26

«Comme se c'était possible, 'within such limits'...», en *Papier Machine*, ed. cit., p. 285.

Se non chega máis que o que xa é posíbel, por conseguinte, antecipábel e esperado, iso non produce un acontecemento. O acontecemento só é posíbel se procede do imposíbel. Acontece como a vinda do imposíbel, alí onde un «quizá» prívanos de toda seguranza e deixa o porvir ao porvir. Ese «quizá» vai necesariamente unido a un «si»: si, si a aqueloutro que vén. Este «si» sería común á afirmación e á resposta, viría mesmo antes de toda pregunta. Un «quizá» como «*perhaps*» (*it may happen*, diríase) antes que coa lixeireza do «*vielleicht*», antes que a chamada ao ser ou a insinuación ontolóxica, o *to be or not to be* dun «*maybe*»,

velaí quizá o que, ao estar exposto como o «si» ao acontecemento, isto é, á experiencia do que sucede (*happens*) e de quen entón chega (*arrives*), lonxe de interromper a pregunta, outórgalle a súa respiración.

....

«La déconstruction de l´actualité». Entrevista publicada en *Passages* (París) nº 57, Sept. 1993, p. 66.

O acontecemento non se reduce ao feito de que algunha cousa aconteza. Pode chover esta noite, pode non chover: isto non será un acontecemento absoluto porque sei o que é a chuvia [...] e, alén diso, non é unha singularidade absolutamente outra. O que aquí acontece non é un arribante. O arribante ha de ser absolutamente outro, un outro que eu espere non esperar, que eu non espere, a espera da cal está feita dunha non-espera, unha espera que carece do que, en filosofía, se denomina o horizonte de espera, cando certo saber continúa a anticipar e mitiga de antemán. Se estou seguro de que haberá acontecemento, iso non será un acontecemento. Será alguén con quen estou citado, quizá Xesucristo, quizá un amigo, mais se sei que chega, e se estou seguro de que chegará, nesa medida polo menos non será un arribante. Mais, sen dúbida, a vinda de alguén que espero pode tamén, dalgunha outra forma, sorprenderme cada vez como unha ventura inaudita, sempre nova e, por tanto, pode acontecerme unha e outra vez. Discretamente, en segredo. E sempre hai a posibilidade de que o arribante non chegue, o mesmo que Elías. Alí, no oco sempre aberto desa posibilidade, a saber, a non-vinda, a desa-vida absoluta, é onde fago referencia ao acontecemento: é tamén o que sempre pode non ter lugar».

«Comme se c'était possible, 'within such limits"...», en *Papier Machine*, ed. cit., p. 307

Cando o imposíbel se fai posíbel, o acontecemento ten lugar (posibilidade do imposíbel). Esta é precisamente, irrefutabelmente, a forma paradoxal do acontecemento: se un acontecemento é soamente posíbel, no sentido clásico desa palabra, se se inscribe nunhas condicións de posibilidade, se non fai máis que explicitar, desvelar, revelar, realizar o que xa era posíbel, entón xa non é un acontecemento. Para que un acontecemento teña lugar, para que sexa posíbel, é preciso que sexa, como acontecemento, como invención, a vinda do imposíbel. Trátase dunha pobre evidencia, unha evidencia que non é nada menos que evidente. Ela é a que nunca deixaría de me guiar entre o posíbel e o imposíbel. Ela é a que me empurraría tan a miúdo a falar de condición de imposibilidade.

«Comme se c'était possible, 'within such limits"...», en *Papier Machine*, ed. cit., p. 309

Un acontecemento non merecería o seu nome, non faría chegar nada se só desenvolvese, explicitase, actualizase o que xa era posíbel, isto é, resumindo, se se limitase a desenvolver un programa ou a aplicar a un caso unha regra xeral. Para haber acontecemento é preciso que este sexa posíbel, sen dúbida, mais tamén que haxa unha interrupción excepcional, absolutamente singular, no réxime de posibilidade; é preciso que o acontecemento non sexa simplemente posíbel; é preciso que non se reduza á explicitación, ao desenvolvemento, á pasaxe ao acto dun posíbel. O aconte-

cemento, se o hai, non é a actualización dun posíbel, unha simple pasaxe ao acto, unha realización, unha efectuación, a culminación teleolóxica dunha potencia, o proceso dunha dinámica que dependa de «condicións de posibilidade». O acontecemento non ten nada a ver coa historia, se entendemos a historia como un proceso teleolóxico. Ha de interromper dalgunha forma ese tipo de historia. De acordo con estas premisas é como puiden falar, sobre todo, en *Espectros de Marx,* de mesianicidade sen mesianismo. É preciso, pois, que o acontecemento se anuncie tamén como imposíbel ou que a súa posibilidade estea ameazada.

BIOGRAFÍA E (CON)TEXTOS

Jacques Derrida escribiu moito sobre a súa vida. A relación de Derrida coa autobiografía é xa un problema case inabarcábel que excede, en todo caso, as pretensións desta introdución. Mais, como contar a vida, ou o contexto da súa vida, sen caer na invención do contexto? Cal é a diferenza entre «vida» e «contexto»? Até onde chega a «vida» de Derrida e onde comeza o «contexto» da súa vida? Que acontece cando, obrigados polo menos por límites físicos, decidimos, conscientes ou non, contar unha cousa en vez doutra? A fabricación do contexto é sempre inevitábel. Porén en Derrida o problema duplícase e a creación do «seu» contexto tórnase aínda máis delicada porque el mesmo desenvolveu unha teoría acerca do contexto (capítulo 4 e texto número 10 desta introdución). Conscientes, e inconscientes tamén, recollemos unha breve selección de datos bio-gráficos e tentamos dar a palabra a Derrida, auténtica máxima desta monografía, para el ser o que escriba o seu (im)propio (con)texto. Dar a palabra, a Derrida, ao outro, ao que xa non está ou aínda non chegou, ao que volta, a corazón aberto, para nos mostrar a súa voz núa.

1930: Nace o 15 de xullo en El-Bihar (Arxelia).

1934-41: Xardín de infancia e escola elemental (El-Bihar).

«Do que si me lembro é de 1934: xardín de infancia, sufrimento extremo. Lémbrome moi ben do desamparo, desamparo de me separar da miña familia, da miña nai, os choros, os berros no xardín de infancia, vexo de novo esas imaxes cando a profesora me dicía: «A túa nai virá a buscarte», eu preguntaba: «Onde está?», e ela respondíame: «Está a guisar», e eu imaxinaba que nese xardín de infancia —que por falar niso aínda existe, volvino ver cando estiven na Arxelia— había un sitio onde a miña nai estaba a guisar. Non me imaxinaba que puidese estar noutro lugar que non fose ese xardín de infancia. Lémbrome das bágoas e dos berros á entrada, e das risas á saída, até o punto de que a miña nai me preguntou unha vez: «Por que choras e berras ao entrar e saes rindo e cantando?», e eu respondín con esta tautoloxía: «Porque prefiro saír que entrar». [...] A escola primaria estaba en fronte do xardín de infantes. Eu era un bo alumno na escola primaria, con moita frecuencia o primeiro da clase, o que me permitiu darme conta das mudanzas debidas á Ocupación e á chegada ao poder do mariscal Pétain. Nos colexios de Arxelia, onde non había alemáns, comezaron a obrigarnos a mandar cartas ao mariscal Pétain, a cantar «Mariscal, velaquí estamos!», etc., a izar a bandeira todas as mañás ao comezar as aulas e, embora lle fose pedido sempre ao primeiro da clase que izase a bandeira, cando chegaba a miña vez, facían que outro me substituíse.»

(Entrevista con J. Derrida en *A voix nue* en France Culturel con Ca-

therine Paoletti, na semana do 14 ao 18 de decembro de 1998)

1941: Liceo de Ben Aknoun

1942: Derrida é expulsado do Liceo por ser xudeu.

«Despois entrei en sixième no liceo. En 1941. En outubro de 1942, pouco antes do desembarque dos Aliados no norte da África, foi cando foron aplicadas as leis sobre os *numerus clausus* no meu liceo. Xa foran aplicadas antes, a miña irmá e o meu irmán expulsáronos do colexio. A min, por unha razón que ignoro, foime concedido un ano máis, con todo o primeiro día de curso, no liceo de Ben Aknoun, o vixilante xeral chamoume ao seu gabinete e díxome: «Vas voltar á casa, os teus pais explicarancho.»

(*A voix nue*, op. Cit.)

«Tócalle a Francia, á universidade francesa. Acúsasme de ser desapiadado e sobre todo inxusto con ela (contas por saldar, quizá: por acaso non me expulsaron da escola aos once anos, sen que ningún alemán puxese un pé na Arxelia? O único prefecto, o nome do cal recordo hoxe, mándame chamar ao seu escritorio: «voltas á casa, pequeno, os teus pais recibirán despois unha notificación». Nese momento non entendín nada mais desde entón? Por acaso non o farían de novo, se puideren? Por acaso non me prohibirían a escola? Non é talvez por esa razón pola que me instalei nela desde sempre para provocalos e darlles aínda máis ganas, sempre no límite, de me expulsar outra vez? Non, non acredito para nada, en absoluto, nesas hipóteses. Seducen ou divirten, son manipulábeis, mais carecen de valor, son clixés. E alén diso xa sabes

que non estou a favor da destrución da universitas ou da desaparición dos gardiáns, mais precisamente hai que lles dar certa guerra cando o escurantismo e sobre todo a vulgaridade se instala nela, o que resulta inevitábel»

(Derrida, J., *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*. París, Flammarion, 1980. p. 97)

1943-47: Volta ao Liceo Ben Aknoun.

«Cando voltei ao liceo estaba ocupado polos ingleses. Transformárase nun hospital inglés. Dabamos aulas nunha especie de barracón próximo ao liceo e como os profesores, os homes, estaban mobilizados, botaban man de profesores xubilados ou de mulleres. Todo isto aconteceu, naturalmente, dentro dun inmenso desorde, entre 1942 e 1945, e durante eses anos foi cando os meus compañeiros de sala e eu pensabamos máis, efectivamente, en alborotar. Provocabamos barullo violentamente, case me daría vergoña contar as reprimendas que organizabamos, porque ás veces eran crueis. Tamén xogabamos ao fútbol. A miña paixón polo deporte en xeral e polo fútbol en particular vén desa época en que ir ao colexio quería dicir ir cos tenis de fútbol dentro da carteira. Tiña un verdadeiro culto por eses zapatos que limpaba, que coidaba máis que os meus cadernos. Fútbol, carreiras, béisbol que nos ensinaron os americanos, partidos contra os prisioneiros italianos, iso é o que nos importaba; a escolaridade era moi secundaria. Tamén, neste caso, coa confusa conciencia de non estar a facer a serio o que debería facer, de non pertencer a eses grupos de «fedellos», de novos tan alborotadores, tentaba ao mesmo tempo que me aceptasen. Isto

seguiu aos traumas da expulsión, que provocaron en min dúas oscilacións: por un lado, o desexo de que me aceptasen de novo os meus compañeiros, as súas familias, o ámbito non xudeu que era o meu ámbito e, por tanto, o desexo de quebrar co impulso gregario que se constituíra dentro de min para responder á agresión e ao trauma. En certo modo, eu non quería pertencer á comunidade xudía, estivera a faltar ás aulas durante case un ano antes de aceptar voltar de novo ao liceo xudeu de Arxel creado cos profesores xudeus expulsados e onde me inscribiran. Non soportaba o encerro dentro desa comunidade e, por conseguinte, dentro de min producírase unha profunda ruptura afectiva. Por outro lado, convertinme en alguén extremadamente vulnerábel perante calquera manifestación antisemita ou racista, moi sensíbel ás aldraxes que xermolaban a cada paso, sobre todo, por parte das crianzas. Esa violencia marcoume para sempre. Dese momento procede sen dúbida o sentimento, o desexo de soidade, de retirada respecto a calquera comunidade, mesmo a calquera «nacionalidade», e o sentimento de desconfianza respecto mesmo a esa palabra de «comunidade»: en canto vexo que se constitúe unha pertenza un pouco demasiado natural, protectora e fusional, desaparezo... Trátase dunha secuela desa época que é propiamente miña, mais que pode xustificar hoxe en día unha ética máis xeral. [...] Como ás veces falei dese soño de futbolista profesional, con moita frecuencia recórdanmo coma se fose o meu único soño desde a miña adolescencia. Acho que teño que complicar un pouco as cousas. É verdade que compartín ese soño cos meus amigos, que tiña moita vontade de xogar ben ao fútbol e

que os días en que marcaba un gol estaba moi contento. Non obstante, desde os 12-13 anos, quere dicir, na mesma época, comecei a ler uns textos que os «fedellos» en cuestión non lían e a querer escribir. Algúns profesores de francés, desde *sixième* e *cinquième*, faláronme de Gide, por exemplo. Lémbrome que, en *sixième*, tiña un profesor que se chamaba Lefevre. Viña da Francia, era un novo entusiasta de cabelo louro, paréceme que o estou a ver: un día falounos de *Os alimentos terreais*. Aconsellounos que o lésemos após un fervente eloxio. Lanceime sobre o libro en canto tiven ocasión. A lectura de Gide, o mesmo que a de Rousseau, chegoume a través do colexio, mais *O inmoralista* de Gide conduciume el só para Nietzsche e, a partir dese momento, comecei a comprar libros. Había moi poucos libros na miña casa e, por tanto, en canto tiña un pouco de diñeiro, ía comprar. Gide foi unha grande paixón miña dos 14 anos. Despois viñeron Nietzsche e Valéry. Despois púxenme a comprar revistas literarias. Arxel era unha capital cultural ao final da guerra e ao comezo da posguerra. Había moitas publicacións, ás veces arxelinas, en editoras como Charlot, e tamén había revistas literarias, que eu lía relixiosamente e que gardaba: tiña montóns de revistas literarias.»

(*A voix nue*, op. Cit.)

1947-49: Curso de filosofía no Liceo Gauthier de Arxel. Remata o bacharelato e inclínase para a filosofía.

«O proceso foi lento. Evidentemente, desde a idade de 14-15 anos soñaba con ser escritor e, para me gañar a vida, profesor de Letras. Era a profesión máis compatíbel coa

liberdade do escritor que quería ser. En aulas de *Terminale* é cando comecei de verdade a ler filosofía; e como me decatei tamén nese momento de que, ao non estudar grego no liceo, non podería presentarme ao concurso para profesor de letras, díxenme no fondo: por que non conciliar as dúas cousas e converterme en profesor de filosofía? Os grandes modelos de entón, como Sartre, eran xente que facían ao mesmo tempo literatura e filosofía. Así, pouco a pouco, sen renunciar á escritura literaria, pensei que, profesionalmente, a filosofía era un mellor cálculo»

(*A voix nue*, op. Cit.)

1949-57: Comezo da vida filosófico-académica. Ingreso na ENS (*École Normale Supérieure*, París). Primeiros escritos.

«Durante os primeiros anos dos meus estudos filosóficos, cando comecei a ler e a escribir sobre Husserl, ao principio dos anos cincuenta, despois de que Sartre e Merleau-Ponty introducisen a fenomenoloxía, sentía a necesidade de formular a cuestión da ciencia, da epistemoloxía, a partir da fenomenoloxía, cousa que Sartre e Merleau-Ponty en certo modo non fixeran. Por tanto, escribín os meus primeiros ensaios sobre Husserl orientándoos para as cuestións da obxectividade científica e matemática: Cavaillès, Tran-Duc-Tao e tamén a cuestión marxista. Ao longo deses primeiros escritos buscaba, por fidelidade a ese anhelo de escritura, o que dentro da fenomenoloxía husserliana podía permitirme problematizar a escritura. Onde fala da escritura? Que fai con ela? Como articular esas cuestións da ciencia, da fenomeno-

loxía e da escritura? Achei ese lugar en *L'origine de la géométrie*,[...] que inmediatamente despois decidín traducir. Xusto despois da *agregation* recordo ir ver a Jean Hyppolite e dicirlle: «Quero traducir *L'origine de la géométrie* e traballar sobre ese texto».

(*A voix nue*, op. Cit.)

1957-59: Fai o servizo militar en plena Guerra da Arxelia.

1959-68: Profesor no Liceo de Le Mans. Profesor na Sorbona. Investigador na CNRS. *Maître-assistant* na ENS. Primeiras publicacións e viaxes.

«Após publicar *L'origine de la géométrie* púxenme a escribir para revistas como *Critique*: escribín sobre Jabès, sobre Foucault, e para *Tel Quel* sobre Artaud, precisamente; nese texto é onde o concepto de *différance* cun «a» apareceu por primeira vez, antes mesmo de que escribise *La différance* e, por conseguinte, nese momento, nos anos 1964-1968, é cando, con efecto, grazas a *Tel Quel* en certo modo e nunhas condicións de complicidade que me foron moi favorábeis, puiden elaborar un discurso que procurase manter unidas as cuestións filosóficas, fenomenolóxicas, as cuestións antropolóxicas, históricas sobre a escritura, e as cuestións da literatura, da explicación do escritor coa súa sinatura, da relación entre fala e escritura, etc. [...] Preparei a *École Normale* desde París. Funme da Arxelia en barco e pisei Francia por primeira vez aos 19 anos. As *khâgnes* do liceo Louis-le-Grand, os concursos para entrar na *École Normale*, os concursos da *agregation* (dígoo en plural porque suspendín polo menos unha vez

nun e outro caso), foron unhas probas terroríficas, uns momentos de angustia e de cansazo até un punto que non volvín coñecer desde entón; encontrábame moito máis vulnerábel física e psiquicamente do que agora. Esta situación rozou o límite do soportábel durante tres anos antes de entrar na ENS e despois durante catro anos na ENS. A culpa tena o sistema deses concursos. A ameaza da guillotina, polo menos así era como o experimentabamos, converteu para min eses anos en infernais. Ese pasado foi doloroso, nunca gostei da escola, por dicir as cousas moi de présa, sentinme moi mal alí; non obstante, sempre regresei, e a ENS foi o mellor exemplo diso porque, a través do sufrimento, o modelo sedutor, fascinante, da escola foime imposto, de forma que, cando Hyppolite e Althusser me propuxeron voltar alí, aínda que eu podía estar noutro lugar (eu xa estaba no CNRS), presentei a miña dimisión ao CNRS para voltar á ENS. Calquera que sexa a crítica que puidese facer a esa Escola, nese momento era un modelo, e ensinar nela era unha especie de honra e de gratificación que nunca tiven o valor nin o desexo de recusar. Esa ambigüidade da escola —detestada, cara á que se volve todo o tempo— continuou a ser unha constante. Hoxe, en certo modo, síntome libre, xa que non teño ningunha obriga de ensinar, mais non obstante continúo a dar un seminario, sen contar que o ensino no estranxeiro sempre é posíbel. Mediante unha especie de compromiso, de transacción que sería a marca da miña relación con iso que se denomina a escola, vou por conseguinte a continuar a estar nela sen estar, a non escoller entre ficar e irme. No fondo é o que sempre fixen»

(*A voix nue*, op. Cit.)

1972: Ruptura definitiva co grupo *Tel quel* e con Sollers.

1975-83: Fundación da GREPH (*Groupe de recherches sur l'enseignement philosophique*) en 1975; Estados Xerais da filosofía na Sorbona en 1979. Lévase a cabo o primeiro coloquio de Cerisy dedicado á súa obra (1980). Fundación do *Collège Internacional de Philosophie* (París) en 1983 e director de estudos na EHESS (*École des Hautes Études en Sciences Sociais*, París).

«Os que non tiñan vontade de verme na súa casa, como na universidade, notaban moi ben que eu nin estaba nin estaría na súa casa, que non me sentía alí na miña casa. [...] Eu non quería pertencer a esas institucións cun consentimento pasivo, sen as pór en dúbida, e iso reflectíase de dúas maneiras: por un lado, sempre respondín ao que considero que son as exixencias máis dignas da universidade e do ensino filosófico, mais vinme conducido a cuestionar certo número de normas institucionais, non só na práctica cotiá, mais na escritura, no ensino, na forma de formular as preguntas, no que eu escribía afinal de contas. Non era a miña persoa ou a cor dos meus ollos do que non gostaban, senón que era o que eu escribía —e a relación entre o que ensinaba e escribía— o que se consideraba dificilmente aceptábel. Penso que a resposta era a un tempo chocante e normal, previsíbel vindo de parte dunha institución que se defendeu contra esas cuestións».

[...]

Os *Etats généraux de la Philosophie* de 1979 fixeron que o goberno se botase atrás nunha reforma que ía des-

embocar se non na desaparición, si polo menos nunha redución perigosa da filosofía en *Terminale*. A creación do *Collège Internacional de Philosophie*, as premisas da cal eran as do GREPH, permitiu que a filosofía se abrise a novos obxectos, a intercambios doutro tipo non piramidal como adoitaba dicirse, non xerárquico, coas disciplinas científicas, literarias, artísticas. O afán era abrir un espazo a obxectos que non fosen aínda lexítimos nas institucións universitarias, ao tempo que se acollía docentes do ensino secundario, artistas, arquitectos, estranxeiros.

(*A voix nue*, op. Cit.)

1986: Profesor visitante en Irvine (Univ. de California). Colabora con P. Eisenman no parque da *Villette* (París).

1986-1991: A súa imaxe pública, asumida desde 1981 despois de que os xornalistas o retratan cando regresaba do encarceramento en Praga por axudar os intelectuais disidentes, vira cada vez máis presente participando en numerosas entrevistas, programas de radio e mesmo no cinema (*L'Appel du Silence*, 1983 e *Ghost Dance*, 1984, son das primeiras colaboracións cinematográficas). Recibe o Premio Friedrich Nietzsche (1988). Inicia a doazón dos seus papeis ao *Critical Theory Arquive* da Universidade de California en Irving (1990). Morre a súa nai (1991).

1992-97: Recibe o Premio Ignacio Silone. É realizado o segundo coloquio de Cerisy dedicado á súa obra: *Le passage des frontières*. (1992). Funda o «*Parlement des*

écrivains» (1993). Vicepresidente do Parlamento Internacional de Escritores (1994). Terceiro coloquio de Cerisy sobre Derrida e a súa obra: *L'animal autobiographique. Autour du travail de Jacques Derrida* (1997).

1998: Encontro con Nelson Mandela.

2000-04: Safaa Fathy grava o filme *D'ailleurs Derrida* (2000). Recibe o premio Theodor Wiesengrund Adorno (2001). Nomeado membro de Consello Científico do departamento de filosofía da ENS e é celebrado o cuarto coloquio de Cerisy dedicado á súa obra: *La démocratie à venir* (2002). Realiza o filme *Derrida* de Amy Kofman e Kirby Dick. (2003). Morre o 8 de outubro de 2004 sen deixar de escribir até máis alén, mesmo, do final.

«Jacques non quixo nin ritual nin oración. Sabe por experiencia que proba supón para o amigo que se fai cargo. Pídeme que vos agradeza vir, que vos abenzoe, prégavos que non esteades tristes, que non pensedes máis que nos numerosos momentos ditosos que lle destes a posibilidade de compartir con el. Sorrídeme, di, como eu vos sorría até o final. Preferide a vida e afirmade sen descanso a sobrevida... Ámovos e sorríovos desde onde queira que estea.»

(Texto da carta escrita por Jacques Derrida
para ser lida durante o seu enterro)

BIBLIOGRAFÍA

TEXTOS DE DERRIDA EN FRANCÉS

Libros

De la grammatologie. París, Minuit, 1967.

L'écriture et la différence. París, Seuil, 1967.
(Contén: «Force et signification»; «Cogito et histoire de la folie»; «Edmond Jabès et la question du livre»; «Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas»; «'Genèse et structure' et la phénoménologie»; «La parole soufflée»; «Freud et la scène de l'écriture»; «Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation»; «De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hégélianisme sans réserve»; «La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines»; «Ellipse»).

La voix et le phénomène. París, Presses Universitaires de France, 1967.

La dissémination. París, Seuil, 1972.
(Contén: «Hors-livre»; «La pharmacie de Platon»; «La dissémination»; «La double séance»).

Marges - de la philosophie. París, Minuit, 1972.
(Contén: «Tympan»; «La différance»; «Ousia et grammè. Note sur une note de Sein und Zeit»; «Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel»; «Les fins de l'homme»; «Le cercle linguistique de Genève»; «La forme et le vouloir-dire. Note sur la phénoménologie du langage»; «Le supplément de copule. La philosophie devant la linguistique»; «La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique»; «Qual Quelle. Les sources de Valéry»; «Signature, événement, contexte»).

Positions. París, Minuit, 1972.
(Contén: «Implication. Entretien avec Henri Ronse»; «Sémiologie et grammatologie. Entretien avec Julia Kristeva»; «Positions. Entretien avec J.L. Houdebine et Guy Scarpetta»).

Glas. París, Galilée, 1974.

L'archéologie du frivole. París, Denoël-Gonthier, 1976. (Anteriormente publicado como introdución ao *Essai sur l'origine des connaissances humaines* de Condillac. París, Galilée, 1973).

Éperons. Les styles de Nietzsche. París, Flammarion, 1978.
(Primeira versión deste estudo: «La question du style» en AA.VV.: *Nietzsche aujourd'hui*. Tomo I. París, Union Générale d'Éditions, 1973).
La vérité en peinture. París, Flammarion, 1978.
(Contén: «Passe-partout»; «Parergon»; «+ R (par-dessus le marché)»; «Cartouches»; «Restitutions de la vérité en peinture»).
La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà. París, Flammarion, 1980.
(Contén: «Envois»; «Spéculer -sur Freud»; «Le facteur de la vérité»; «Du tout»).
D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie. París, Galilée, 1983
(Anteriormente publicado en AA.VV.: *Les fins de l'homme. À partir du travail de Jacques Derrida*. París, Galilée, 1981).
Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre. París, Galilée, 1984.
Parages. París, Galilée, 1986 (Contén: «Pas»; «Survivre»; «Titre à préciser»; «La loi du genre») ; 2003, nova ed. aumentada.
Schibboleth. Pour Paul Celan. París, Galilée, 1986.
De l'esprit. Heidegger et la question. París, Galilée, 1987.
Feu la cendre. París, Ed. des Fem-mes, 1987.
Psyché. Inventions de l'autre. París, Galilée, 1987.
(Contén: «Psyché. Invention de l'autre»; «Le retrait de la métaphore»; «Ce qui reste à force de musique»; «Illustrer, dit-il»; «Envoi»; «Moi - la psychanalyse»; «En ce moment même dans cet ouvrage me voici»; «Des tours de Babel»; «Télépathie»; «*Ex abrupto*»; «Les morts de Roland Barthes»; «Une idée de Flaubert. La lettre de Platon»; «Géopsychanalyse *'and the rest of the world'*»; «Le dernier mot du racisme»; «*No apocalypse, not now* (à toute vitesse, sept missiles, sept missives)»; «Lettre à un ami japonais»; «*Geschlecht*: différence sexuelle, différence ontologique»; «La main de Heidegger (*Geschlecht II*)»; «Admiration pour Nelson Mandela ou Les lois de la réflexion»; «Point de folie - maintenant l'architecture»; «Pourquoi Peter Eisenman écrit de si bons livres»; «Cinquante-deux aphorismes pour un avant-propos»; «L'aphorisme à contretemps»; «Comment ne pas parler. *Dénégations*»; «Désistance»; «Nombre de oui») ; *Psyché. Inventions de*

l'autre, t. I, 1998, nova ed. aumentada ; *Psyché. Inventions de l'autre*, t. II, 2003, nova ed. aumentada.

Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce. París, Galilée, 1987.

Signéponge. París, Seuil, 1988.

Mémoires - Pour Paul de Man. París, Galilée, 1988.

Du Droit à la Philosophie. París, Galilée, 1990.

(Contén: «Privilège»; «Où commence et comment finit un corps enseignant»; «La crise de l'enseignement philosophique»; «L'âge de Hegel»; «La philosophie et ses classes»; «Les corps divisés»; «Philosophie des États Généraux»; «La philosophie dans sa langue nationale (vers une 'licterature en françois')»; «Les romans de Descartes ou l'économie des mots»; «Chaire vacante: censure, maîtrise, magistralité»; «Théologie de la traduction»; «*Mochlos* - ou le conflit des facultés»; «Ponctuations: le temps de la thèse»; «Les pupilles de l'Université. Le principe de raison et l'idée de l'Université»; «'Éloge de la philosophie'»; «Les antinomies de la discipline philosophique»; «Popularités. Du droit à la philosophie du droit»; «'Qui a peur de la philosophie?'»; «Titres (pour le Collège International de Philosophie)»; «Coups d'envoi (pour le Collège International de Philosophie)»; «Rapport de la Commission de Philosophie et d'Épistémologie»).

Limited Inc. París, Galilée, 1990.

Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines. París, Louvre, Réunion des Musées Nationaux, 1990.

Le problème de la genèse dans la phénoménologie de Husserl. París, PUF, 1990.

Donner le temps, 1. La fausse monnaie. París, Galilée, 1991.

L'autre cap. La démocratie ajournée. París, Minuit, 1991. (con G. Vattimo, Eds.) : *Diritto, giustizia e interpretazione.* Bari, Laterza e Figli, 1992.

Points de suspension. Entretiens. París, Galilée, 1992.

(Contén: «Entre crochets I»; «Ja, ou le faux-bond II»; «'Le presque rien de l'imprésentable'»; «Choréographies»; «D'un certain Collège International de Philosophie encore à venir»; Desceller ('la vieille neuve langue')»; «Dialangues»; «*Voice II*»; «Le langage (*Le Monde* au téléphone)»; «Heidegger, l'enfer des philosophes»; «Comment donner raison?»; «'Il n'y a pas *le* narcissisme' (autobio-

photographies)»; «Y-a-t-il une langue philosophique?»; «Rhétorique de la drogue»; «'Il faut bien manger' ou le calcul du sujet»; «*Che cos'è la poesia?*»; «*Istrice 2. Ick bünn all hier*»; «Derechef, du droit à la philosophie»; «'Une «folie» doit veiller sur la pensée'»; «Contresignatures»; «Passages - du traumatisme à la promesse»).

Khôra. París, Galilée, 1993.

Passions. París, Galilée, 1993.

Sauf le nom. París, Galilée, 1993.

Spectres de Marx. París, Galilée, 1993.

Prégnances. Quatre lavis de Colette Deblé. París, Brandes, 1993.

Force de loi. París, Galilée, 1994.

Politiques de l'amitié. París, Galilée, 1994. [Contén: «Politiques de l'amitié»; «Philopolémologie (*Geschlecht IV*)»]

Moscou aller-retour. París, Éditions de l'Aube, 1995.

Mal d'archive. Une impression freudienne. París, Galilée, 1995.

Apories. Mourir -s'attendre 'aux limites de la vérité'. París, Galilée, 1996.

Échographies -de la télévision (con Bernard Stiegler). París, Galilée-INA, 1996.

Erradid (con W. Mihuleac). Galerie La Hune Brenner, 1996.

Le monolinguisme de l'autre. París, Galilée, 1996.

Résistances. De la psychanalyse. París, Galilée, 1996.

Adieu -à Emmanuel Lévinas. París, Galilée, 1997.

Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!. París, Galilée, 1997.

De l'hospitalité. París, Calmann-Lévy, 1997.

Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique. París, Verdier-Unesco, 1997.

Marx en jeu (con Marc Guillaume e Jean-Pierre Vincent). París, Descartes & Cie., 1997.

Il gusto del segreto (con M. Ferraris). Roma-Bari, Laterza, 1997.

Demeure. Maurice Blanchot. París, Galilée, 1998.

Le Rapport bleu. Les sources historiques et théoriques du Collège international de Philosophie (con F. Châtelet, J.-P. Faye, D. Lecourt). París, PUF. 1998.

Voiles (con H. Cixous). París, Galilée, 1998.

Donner la mort. París, Galilée, 1999.

La contre-allée (con C. Malabou). París, La Quinzaine Littéraire-Louis Vuitton, 1999.

Sur parole. Instantanés philosophiques. París, Éd. de l'Aube, 1999.
Foi et savoir, seguido de *Le siècle et le pardon*. París, Seuil, 2000.
Tourner les mots (con S. Fathy). París, Galilée, 2000.
Le toucher. Jean-Luc Nancy. París, Galilée, 2000.
États d'âme de la psychanalyse. París, Galilée, 2000.
Atlan Grand Format (De la couleur à la lettre). París, Gallimard, 2001.
L'université sans condition. París, Galilée, 2001.
De quoi demain... Dialogue (con E. Roudinesco). París, Fayard/Galilée, 2001.
La connaissance des textes (con S. Hantaï e J.-L. Nancy). París, Galilée, 2001.
Papier Machine. París, Galilée, 2001.
Artaud le Moma. París, Galilée, 2002.
Fichus. París, Galilée, 2002.
H.C. pour la vie c'est à dire. París, Galilée, 2002.
Marx & Sons. París, PUF/Galilée, 2002.
Au-delà des apparences. Entretiens (con A. Spire). Nantes, Le Bord de l'Eau. 2002.
Inconditionnalité ou souveraineté. L'Université aux frontières de l'Europe. Edición bilingüe franco-grega. Atenas, Ed. Patakis, 2002.
Voyous. París, Galilée, 2003.
Genèses, généalogies, genres et le génie. Les secrets de l'archive. París, Galilée, 2003.
Chaque fois unique, la fin du monde (P.A. Brault e M. Nass, Eds.). París, Galilée, 2003.
Psyché. Inventions de l'autre. II. París, Galilée, 2003.
Béliers. Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème. París, Galilée, 2003.
Le concept du 11 septembre. Dialogues à New York (outubro-decembro 2001) avec Giovanna Borradori (con J. Habermas). París, Galilée, 2004.
Le souverain Bien. Edición bilingüe franco-portuguesa. Viseu, Palimage Ed., 2004.
Apprendre à vivre enfin. Entretien avec Jean Birnbaum. París, Galilée, 2005.
Déplier Ponge. Entretien avec G. Farasse. Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2005.

L'animal que donc je suis. París, Galilée, 2006.
Séminaire. La bête et le souverain. Volume I (2001-2002). París, Galilée, 2008.
Demeure, Athènes. París, Galilée, 2009.
Séminaire. La bête et le souverain. Volume II (2002-2003). París, Galilée, 2010.

Artigos E Prefacios En Libros E Revistas (Selección)

«Introduction». E. Husserl.: *L' origine de la géométrie*. París, PUF, 1962.
«*Lebenswelt und Geschichte* de H. Hohl». *Les Études Philosophiques*, 1 (1963).
«*Phänomenologische Psychologie* de E. Husserl». *Les Études Philosophiques*, 2 (1963).
«À propos de *Cogito et Histoire de la Folie*». *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 69, nº 164 (1964).
«*Edmund Husserl's theory of meaning* de J.N. Mohanty». *Les Études Philosophiques*, 4 (1964).
«La phénoménologie et la clôture de la métaphysique». *Epoches* (1966).
«D'un texte à l'écart». *Les Temps Modernes*, 284 (1970).
«Discussion». R. Macksey e E. Donato (Eds.): *The Structuralist Controversy: The Languages of Criticism and the Sciences of Man*. Baltimore, The John Hopkins University Press, 1970.
«Les détenus parlent». *Esprit*, vol. 39, nº 6 (1971).
«Jabès aujourd'hui». *Les Nouveaux Cahiers*, 31 (inverno 1972-1973).
«Linguistics and grammatology». *Sub-stance*, 10 (1974).
«Mallarmé». A.A.V.V.: *Tableau de la littérature française*. París, Gallimard, 1974.
«À-coup (réponse sur l'avant-garde)». *Digraphe*, 6 (1975).
«Desarticulations de la mimeuse» e «Economimesis». AA.VV.: *Mimésis des articulations*. París, Aubier-Flammarion, 1975.
«Littérature et philosophie melées». *Poétique*, 21 (1975).
«Fors». Prefacio a N. Abraham e M. Torok: *Cryptonimie. Le verbier de l'homme aux loups*. París, Aubier-Flammarion, 1976.
«Où commence et comment finit un corps enseignant». D. Grisoni. (Ed.): *Politiques de la philosophie*. París, Bernard Grasset, 1976.

«Où sont les chasseurs de sorcières». *Le Monde* (1-7-1976).

«L'âge de Hegel»; «La philosophie et ses classes»; «Réponses à la Nouvelle Critique». A.A.V.V.: *Qui a peur de la philosophie?*. París, Flammarion, 1977.

«Prière d'insérer». M. Bénézet: *Dits et Récits du Mortel*. París Flammarion, 1977.

«Scribble: pouvoir/écrire». Prefacio a W. Warburton.: *Essai sur les hiéroglyphes des Égyptiens*. París, Aubier-Flammarion, 1977.

«Strutturalismo e Destrutturazione». G. Vattimo (Ed.): *Estetica Moderna*. Bolonia, Il Molino, 1977.

«Becoming woman». *Semiotext(e)*, vol. 3, nº 1 (1978).

«Coming into One's Own». G.H. Hartman (Ed.): *Psychoanalysis and the Question of the Text*. Baltimore, The John Hopkins University Press, 1978.

«Ein Porträt Benjamins». B. Lindner: *Walter Benjamin im Kontext*. Frankfurt, Syndikat, 1978.

«Le Colossal». *Erres*, 6-7 (1978).

«Speech and Writing According to Hegel». *Man and World*, 11 (1978).

«Philosophie des États généraux». A.A.V.V.: *États généraux de la philosophie (16 et 17 Juin 1979)*. París, Flammarion, 1979.

«Destino bianco della metafora». M. Cristaldi (Ed.): *La metafora e lo stato*. Cassino, Garigliano, 1979.

«Ocelle comme pas un». Prefacio a J. Joliet: *L'enfant au chien-assis*. París, Galilée, 1980.

«The Time of a Thesis: Punctuations». A. Montefiore (Ed.): *Philosophy in France Today*. Cambridge University Press, 1982.

«Économies de la crise». *La Quinzaine Littéraire*, 339 (15-31 agosto 1983).

«La langue et le discours de la méthode». *Recherches sur la philosophie et le langage*, 3 (1983).

«Mes chances. Au rendez-vous de quelques stéréophonies épicuriennes». *Tijdschrift voor Filosofie* 45 (1983) 1 (Posteriormente publicado en *Confrontation. Cahiers,* nº19. Primavera 1988).

«Bonnes volontés de puissance (une réponse à H. G. Gadamer)». *Revue Internationale de Philosophie*, 151 (1984).

«Ce que j'aurais dit...». *Le Complexe de Léonard ou la Société de Création*. París, Le Nouvel Observateur, 1984.

«Die Unterschriften interpretieren: Nietzsche/Heidegger». D.P. Michelfelder. e R.E. Palmer.: *Text und Interpretation*. Munich, Fink/utb, 1984.

«Les événements? quels événements?». *Le Nouvel Observateur*, 1045 (1984).

«Women in the Beehive». *Subjet/Objet* (primavera 1984).

«Mochlos ou le conflit des facultés». *Philosophie*, 2 (1984).

«Devant la loi». A.Ph. Griffiths (Ed.): *Philosophie and Literature*. Cambridge University Press, 1984 (Segunda versión modificada deste texto: «Préjugés. Devant la loi». A.A.V.V.: *La faculté de juger*. Colloque de Cerisy, París, Minuit, 1985).

«Lecture» M.F. Plissart, *Droit de regards.* París, Minuit, 1985.

«Philosophie in der Diaspora. Gespräch zwischen J. Derrida und J.-F. Lyotard, moderiert von Th. Ferenczi». A.A.V.V.: *Immaterialität und Postmoderne*. Trad. M.Karbe. Berlín, Merve, 1985.

«Popularités. Du droit à la philosophie du droit». Prólogo a A.A.V.V.: *Les sauvages dans la cité*. Champ Vallon, 1985.

(con P. Labarriere): *Altérités*, con estudos de F. Guibal e S. Breton. París, Osiris, 1986.

«Adami». D. Bozo (Ed.): *Valerio Adami*. París, Centre Pompidou, 1986.

«Critical Response: But, beyond... Open Letter to Anne McClintock and Rob Nixon». *Critical Inquiry*, 13 (outono 1986).

«Forcener le subjectile». P. Thévenin. e J. Derrida.: *Antonin Artaud. Dessins et portraits*. París, Gallimard, 1986.

«Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger): Two Questions». *Philosophy and Literature* 2 (outubro 1986).

«Les pupilles de l'Université. Le principe de raison et l'idée de l'Université». *Cahier du Collège International de Philosophie* 2 (1986).

«Les antinomies de la discipline philosophique. Lettre préface». A.A.V.V.: *La grève des philosophes. École et philosophie*. París, Osiris, 1986.

«Labyrinth und Archi/Textur». E. Meyer.: *Architexturen*. Frankfurt, Roter Stern, 1986.

«Pardonnez-moi de vous prendre au mot». *La Quinzaine Littéraire*, 459 (16-31 marzo 1986).

«Petite fuite alexandrine (vers toi)». *Notes. Monostiches, One Line Poems*. París, Flammarion, 1986.

«Proverb: 'He that Would Pun'». J. Leavy (Ed.): *Glassary*. Nebraska Univ. Press, 1986.
«On Reading Heidegger. An Outline of Remarks to Essex Colloquium». *Research in Phenomenology*, xvii (1987).
«Reply». A. Jardine. e P. Smith.: *Men in Feminism*. Londres, Methuen, 1987.
«Chora». A.A.V.V.: *Poikilia. Études offertes à J.P. Vernant*. París, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1987.
«Heideggers Schweigen». E. Kettering e G. Neske: *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*. Pfüllingen, Neske, 1988.
«Les chances de la pensée». *Légende du siècle*, vol. 5, nº 19 (abril 1988).
«Une nouvelle affaire». *La Quinzaine Littéraire* (16-29 febreiro 1988).
«Che cosè la poesia?». *Poesia* 1 (novembro 1988) 11.
«Y a-t-il une langue philosophique?». *Autrement,* 102 (novembro 1988).
«The Politics of Friendship». *The Journal of Philosophy,* 85 (1988) 11.
«Le philosophe et les architectes». *Diagonal*, 73 (1988).
«Like the Sound of the Sea Deep within a Shell: Paul de Man's War». *Critical Inquiry,* 14 (primavera 1988).
«Maurice Nadeau». *La Quinzaine Littéraire*, 503-31 (1988).
«Une lettre de Jacques Derrida». *Libération* (3 marzo 1988).
«Biodegradables: Seven Diary Fragments». *Critical Inquiry,* 15.4 (1989).
«Désistance». Ph. Lacoue-Labarthe (Ed.). *Typography: Mimesis, Philosophy, Politics*. Londres, Harvard Univ. Press, 1989.
«How to Avoid Speaking: Denials». H. Coward. e T. Foshay. (Eds.): *Derrida and Negative Theology*. Albany, SUNY Press, 1989.
«How to Concede, with Reasons?». *Diacritics,* 19.3-4 (1989).
«In conversation with Christopher Norris». *Architectural Design,* 58 (1989).
«Of Spirit». *Critical Inquiry,* 15 (1989).
«On Colleges and Philosophy». L. Appignanesi (Ed.): *Postmodernism: ICA Documents*. Nova Iorque, Columbia University Press, 1989.
«Rhétorique de la drogue». *Autrement*, 106 (abril 1989).
«Right of Inspection». *Art & Text,* 32 (1989).
«Some Statements and Truisms about Neologisms, Newisms, Postisms, Parasitisms, and Other Small Seismisms». D. Carroll (Ed.):

The States of Theory. Nova Iorque, Columbia University Press, 1989.
«Comment donner raison?». *Diacritics*, 19, 3-4 (outono-inverno, 1989.)
«Three Questions to Hans-Georg Gadamer». D.P. MICHELFELDER e R.E. PALMER (Eds.): *Dialogue & Deconstruction. The Gadamer-Derrida encounter*. Albany, State Univ. of New York Press, 1989.
«Épreuves d'écriture». *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 115, 2 (abril-xuño, 1990.)
«*Interpretations at War*. Kant, le Juif, l'Allemand». AA.VV.: *Phénoménologie et Politique. Mélanges Offerts à J. Taminiaux*. Bruxelas, Ousia, 1990.
«A Discussion with Jacques Derrida». *Writing Instructor*, USC 9.1-2 (1990).
«A Letter to Peter Eisenman». *Assemblage: A Critical Journal of Architecture and Design*, 12. (agosto 1990).
«Droit de réponse: à propos de l'enseignement philosophique. J. Derrida répond à Guy Coq». *Esprit*, 6.6. (1990).
«Force of Law: The Mystical Foundation of Authority». *Cardozo Law Review: Deconstruction and the Possibility of Justice*, 11, 5-6 (1990).
«La voix de l'ami. En hommage à Henri Joly». *Cahiers du Groupe de recherches sur la philosophie et le langage*, 12, 1990.
«Let us not Forget - Psychoanalysis». *The Oxford Literary Review* 12, (1990).
«Louis Althusser. Texte prononcé à la mort de Louis Althusser». *Les Lettres Françaises*, 4 (1990).
«Mise au point». *Figaro* (*magazine*) (11-3-1990).
«On Rhetoric and Composition (Conversation with Gary Olson)». *Journal of Advanced Composition*, USF 10.1 (1990), 1-21.
«Point de vue». (Réponse à la question: Le seuil de tolérance. C'est quoi pour vous?) *Libération*, 22.1. (1990.)
«Sendoffs». *Yale French Studies*, 77 (1990).
«Subverting the Signature: A Theory of the Parasite». *Blast Unlimited*. Boston, 2 (1990).
«The Philosopher Sees (or Doesn't See)». *The Art Newspaper*, vol. 1, nº. 1 (outubro 1990.)
«Videor».Passages de l'image (R. BELLOUR, Ed.). París, 1990.
«Après tout: les chances du Collège». N. AVTONOMOVA (Ed.): *Lacan avec les philosophes*. París, 1991.
«Lettre». *Césure. Revue de la Convention Psychanalytique*, nº 1 (1991.)
«Circonfession». G. BENNINGTON e J. DERRIDA: *Jacques Derrida*. Pa-

rís, Seuil 1991 (Texto lido por J.D. e sonorizado por M.-L. Mallet, en *Bibliothèque de voix*. París, DesFemmes, 1993)

«Eating Well, or the Calculation of the Subject». *Who Comes After the Subject?*. Londres, Routledge, 1991.

«Fragment of a letter». *Textual Practice*, nº 5 (1991).

«Interventions». I. Hoesterey (Ed.): *Zeitgeist in Babel. The Postmodernist Controversy*. Bloomington, Indiana UP, 1991.

«Lettre à Francine Loreau». *Max Loreau* 1928-1990. Bruxelas, Éditions Leber Hossmann, 1991.

«La philosophie demandée». *Bulletin de la société francaise de philosophie* (xaneiro-marzo 1991.)

«Pour l'amour de Lacan». N. Avtonomova (Ed.): *Lacan avec les philosophes*. París, 1991.

«Préférer préfaire à prédire: comment traduire - le dérapage d'une préface». Prefacio a U. Dünkelsbühler: *Kritik der Rahmenvernunft. Parergon-Versionen nach Kant und Derrid.* Munich, 1991.

«Sight Unseen». *Art in America,* 79 (abril 1991).

«This Is Not an Oral Footnote». S.A. Barney (Ed.): *Annotation and its Texts*. The Oxford University Press, 1991.

«Une folie doit veiller sur la pensée». *Magazine Littéraire,* 286. (marzo 1991).

«Donner la mort». J.M. Rabaté e M. Wetzel (Eds.): *L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*. París, Métaillié-Transition, 1992.

«Du sans prix, ou le juste prix de la transaction». R.-P. Droit (Ed.): *Comment penser l'argent*. París, Le Monde 1992.

«Être juste avec Freud: L'histoire de la folie à l'age de la psychanalyse». AA.VV.: *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*. París, Galilée, 1992.

«Générations d'une ville: mémoire, prophétie, responsabilités». *Prague: Avenir d'une ville historique capitale*. París, Éditions de l'Aube, 1992.

«Given Time: The Time of the King». *Critical Inquiry,* 18/2. (inverno 1992).

«Invitation to a Discussion». *Columbia Documents of Architecture and Theory,* vol. 1 (decembro 1992.)

«Ketzertum, Geheimnis und Verantwortung: Jan Patockas Europa». *Transit,* vol. 4 (verán 1992.)

«L'atelier de Valerio Adami: Le tableau est avant tout un système de mémoire». *Rue Descartes,* nº4 (1992).
«Lignées». *Fini & Infini*, Le genre humain, nº 25/25.
«Onto-Theology of National-Humanism. (Prolegomena to a Hypothesis)». *The Oxford Literary Review,* 14.1-2 (1992).
«Nous autres Grecs». B. Cassin (Ed.): *Les Stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*. París, 1992.
«Post-Scriptum: Aporias, Ways and Voices». H. Coward. e T. Foshay (Eds.): *Derrida and Negative Theology*. Albany, SUNY Press, 1992.
«Pour Louis Marin». *Liber,* 12 (decembro 1992).
«Syllabe». J.P. Moussaron(Ed.): *La poésie comme avenir: Essai sur l'oeuvre de Michel Deguy*. Grenoble/Quebec, Presses Universitaires de Grenoble/Le Griffon d'Argile, 1992.
«Le Sacrifice». *La Métaphore-Revue, I* (1993).
«Le toucher: Touch/to touch him». *Paragraph,* 16/2 (xullo 1993).
«D'où vient l'Europe?» *Penser l'Europe à ses frontières*. París, Éditions de l'Aube, 1993.
«Talking about Writing» (con Peter Eisenman). *ANYONE,* vol. 1 nº. 0 (1993).
«L'autre nom du Collège». *Rue Descartes*, 7 (1993).
«Foreword». S. Sellers (Ed.): *The Hélène Cixous Reader*. Londres, Routledge, 1994.
«Fourmis». AA.VV.: *Lectures de la différence sexuelle*. París, Des Femmes, 1994.
«The Deconstruction of Actuality». *Radical Philosophy*, 68 (1994).
«The Time is Out of Joint». A. Haverkamp: *Deconstruction is/in America*. New York University Press, 1994.
«Zeugnis, Gabe». E. Weber (Ed.): *Jüdisches Denken in Frankreich*. Frankfurt, Suhrkamp 1994.
«Adieu». *Libération* (28-12-1995).
«Avances». Prefacio a S. Margel: *Le tombeau du dieu artisan*. París, Éditions du Minuit 1995.
«Parti pris pour Algérie», *Les Temps modernes*, 50e année, nº580 (xaneiro/febreiro 1995)
«Sauver les phénomènes. Pour Salvatore Puglia». *Contretemps,* nº 1 (inverno 1995).

«Tense». K. Maly (Ed.): *The Path of Archaic Thinking*. Albany, SUNY Press, 1995

«Wir alle haben die Philosophie geliebt». *Süddeutsche Zeitung* Fr. 10.11. (1995).

«Il me faudra errer tout seul». *Libération* (7-8-1995).

«By Force of Mourning». *Critical Inquiry*, 22, nº 2 (inverno 1996).

«Foi et savoir». J. Derrida. e G. Vattimo (Eds.): *La religion*. París, Seuil, 1996.

«Nel nome di Europa». L. Bonesio (Ed.): *Geofilosofia*. Lyasis, Sondrio, 1996.

«Préface». M. Abu-Jamal: *En direct du couloir de la mort*. París, La Découverte, 1996.

«Remarks on Deconstruction and Pragmatism». Ch. Mouffe (Ed.): *Deconstruction and Pragmatism*. Nova Iorque, Routledge, 1996.

«Der Philosoph und die Architekten / The Philosopher and the Architects». D. Eimert (Ed.): *Dekonstruktivistische Tendenzen / Deconstructivist Tendencies*. Ostfildern, Cantz Verlag, 1996.

«Il courait mort: Salut, salut. Notes pour un courrier aux Temps Modernes», *Les Temps Modernes,* 51e année, nº 587 (1996).

«Write On: Für Mumia Abu-Jamal». *Frankfurter Rundschau* (13-01-1996).

«Lignées». *Mille e Tre* (con M. Henich). Burdeos, William Blake & Co., 1996.

«La norme doit manquer» (e outras contribucións). *Le génome et son double*. París, Hermès, 1996.

«History of the Lie». *Gradduate Faculty of Philosophy Journal*, 19-20 (1997).

«Comme s'il y avait un art de la signature». Prefacio a M. Servière: *Le sujet de l'art*. París, L'Harmattan, 1997.

«Le papier ou moi, vous savez... (nouvelles spéculations sur un luxe des pauvres)». *Les Cahiers de Médiologie,* nº 4 (1997).

«Sokal et Bricmont ne sont pas sérieux». *Le Monde* (20-11-1997).

«Un ver à soie». *Contretemps*, 2-3 (inverno-verán 1997).

«Le temps des adieux. Heidegger (lu par) Hegel (lu par) Malabou». *Revue Philosophique de la France et de l'étranger,* nº 1 (xaneiro-marzo 1998).

«Amitié-à-tout-rompre». *Libération* (22-4-1998).

«Fidélité à plus d'un». *Idiomes, nationalités, déconstructions. Rencon-*

tre de Rabat avec Jacques Derrida. París/Casablanca, Intersignes/Toubkal, *Cahiers Intersignes,* nº 13 (outono 1998).
«L'animal que donc je suis». *L'animal autobiographique. Autour du travail de Jacques Derrida*. París, Galilée, 1999.
«Responsabilité et hospitalité». M. Seffahi (Dir.): *Autour de Jacques Derrida. Manifeste pour l'hospitalité*. París, Éd. Paroles d'Aube, 1999.
«Accueil, éthique, droit et politique» (con M. Wieviorka). M. Seffahi (Dir.): *Autour de Jacques Derrida. Manifeste pour l'hospitalité*. París, Éd. Paroles d'Aube, 1999.
« La mondialisation, la paix et la cosmopolitique ». *Regards,* nº 54 (febreiro 2000).
«Une certaine possibilité impossible...», en *Dire l'événement est-ce possible?* (con G. Soussana e A. Nouss). París, L'Harmattan, 2001.
«La veilleuse». Prefacio a J. Trilling: *James Joyce ou l'écriture matricide*. Belford, Circé, 2001.
«La forme et la façon». Prefacio a A. David: *Racisme et antisémitisme*. París, Ellipses, 2001.
«Abraham, l'autre», en J. Cohen e R. Zagury-Orly : *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*. París, Galilée, 2003.

Entrevistas (Selección)

«Culture et écriture: la prolifération des livres et la fin du livre». *Noroit*, 132 (1968).
«Intervista» (por P. Fossati) nac, l (1971).
«Avoir l'oreille de la philosophie» (por L. Finas) A.A.V.V.: *Écarts. Quatre essais à propos de Jacques Derrida*. París, Fayard, 1973.
«Philosophie et communication» (con Paul Ricoeur). *La Communication*. Montreal, Montmorency, 1973.
«Entretien: Jacques Derrida». *Almanach de Shakespeare and Company*, 2 (1975).
«Réponse sur l'avant-garde». *Digraphe*, 6 (1975).
«Six philosophes occupés à déplacer le philosophique à propos de la 'mimésis'» (por G. Lapouge). *La Quinzaine littéraire,* 231 (16-30 abril 1976).
«Littérature, philosophie et politique sont inséparables» (con S. Aga-

cinski, S. Kofman e outros). *Le Monde* (30-11-1976).
«Entre crochets (Entretien I)». *Digraphe*, 8 (1976).
«Ja, ou le faux-bond (Entretien II)». *Digraphe*, 11 (1977).
«Entretien» (por F. Laruelle). *Le déclin de l'écriture*. París, Aubier-Flammarion, 1977.
«Discussion après *Signéponge*» (con J. Batlay, P. Bonnefis, R. Jean, M. Spada, J. L. Steinmetz, K. H. Stierle, I. Tschinka). *Ponge inventeur et classique*, P. Bonnefis e P. Oster (Eds.). París, 1977.
«Qui a peur de la philosophie?» (mesa redonda con greph). *Noroit* (xaneiro-abril 1978).
«An interview with Jacques Derrida», por J. Kearns e K. Newton. *The Literary Review,* 14 (1980).
«Choréographies» (por Ch. V. Mc Donald). *Diacritics,* 12 (1981).
«Le langage». A.A.V.V.: *Douze leçons de philosophie*. *Le Monde Dimanche* (20-6-1982).
«Entretien et débat» (con M. Moscovice e J. C. Sempe). R. Major (Ed.): *Affranchissement du Transfert et de la Lettre*. París, Confrontation, 1982.
«Je n'écris pas sans lumière artificielle» (por A. Rollin). *Le fou parle* (novembro-decembro 1982).
«Dialangues. Une conversation avec Anne Gerger». *Fruits*, nº1 (decembro 1983).
«Philosophie: Derrida l'insoumis» (por Catherine David). *Le Nouvel Observateur* (9-8-1983).
«La visite de Jacques Derrida», *VU!*. Toquio (xaneiro 1984) (por Ch. Descamps). A.A.V.V.: *Entretiens avec Le Monde*. I. *Philosophies*. París, Ed. La Découverte/Journal Le Monde, 1984.
«Eidos et télévision: questions à Jacques Derrida» (por Bernard Stiegler). *Digraphe,* 33 (maio 1984).
«Les philosophes et la parole. Passages du témoin de François Georges à Jacques Derrida», *Le Monde* (21 e 22-10-1984).
«Plaidoyer pour la métaphysique» (con J. F. Lyotard). *Le Monde* (28-10-1984).
«Positionen, 14 Jahren später» (por P. Engelmann). *Jacques Derrida: Positionen*. Viena, Passagen, 1984.
«Interview with *Le Nouvel Observateur*: Derrida and Différance» (por

R. Bernasconi e D. Wood). Warwick, Parousia Press, 1985.

«Deconstruction and the Other» (por R. Kearney). *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*. Manchester University Press, 1984.

«Deconstruction in America: an Interview with Jacques Derrida» (por J. Creech, P. Kamuf e T. Todd). *Critical exchange, 17* (inverno 1985).

«Philosophie in der Diaspora» (con J. F. Lyotard). J. F. Lyotard e outros: *Immaterialität und Posmoderne*. Berlín, Merve, 1985.

«Deconstruction. A Trialogue with Geoffrey Hartman and Wolfgang Iser». *Mishkenot Sha'ananim Newsletter*, Xerusalén (7-12-1986).

«Interview». *Art Papers*. Atlanta, 10. 1 (1986).

«Une carte postale de l'Amérique» (por V. Vasterling). *Tidjschrift voor Filosofie* (22-3-1986).

«Gespräch» (por Fl. Roetzer). *Französische Philosophen im Gespräch*. Munich, Boer, 1986.

«Entretiens et débats» (con P.- J. Labarrière e outros). F. Guibal, S. Breton e outros: *Altérités. Jacques Derrida et Pierre-Jean Labarrière*. París, Osiris, 1986.

«Arquitecture et philosophie» (por E. Meyer). *Beseda. Revue de philosophie et de Religion*, 4 (1986).

«On Colleges and Philosophy» (por G. Bennington). *Documents 5. Institute of Contemporary Arts* (1986).

«The Crisis in Knowledge. Poststructuralism, Postmodernism, Posmodernity» (por R. Cheatham e J. Cullum). *Arts papers*, 10 nº 1, (xaneiro-febreiro 1986).

«'Les mots' auto-biographiques -pourquoi pas (*why not*) Sartre» (por T. Minatomichi). *Revue de la pensée aujourd'hui,* 15 nº 8 (1987).

«Heidegger, l'enfer des philosophes» (por Didier Eribon). *Le Nouvel Observateur,* 1200 (6-12-1987).

Entrevista realizada por D. Cohen. *Digraphe,* 42 (decembro 1987).

«Artaud et ses doubles» (por M. Olivier). *Scènes magazines*, nº 5 (febreiro 1987).

«Labyrinth und Archi-Textur» (con E. Meyer). *Das Abenteuer der Ideen*. Berlín, Internationale Bauausstellung, 1987.

«A Conversation with Jacques Derrida» (por V. Vergani, P. Shinoda e D. Kesler). *Précis,* 6 (1987).

«Jacques Derrida on the University» (por I. Salusinszky). *Criticism in*

Society. Londres, Methuen, 1987.

«La réponse de Jacques Derrida a Victor Farías». *Le Nouvel Observateur* (27-11 a 3-12-1987).

«Ma l'ideologia non è azione» (por L. Breda). *Panorama* (8-11-1987).

«Interview» (por J. Bernard). *Semiotica Austriaca*. Viena (1987).

«Some Questions and Responses» (con D. Attridge, R. Rand, J.Llewelyn e outros). N. Fabb, D. Attridge e outros (Eds.): *The Linguistics of Writing*. Manchester Univ. Press, 1987.

«Abus de pouvoir à la Sorbonne» (con H. Guirchoun). *Le Nouvel Observateur,* 1255 (24 a 30-11-1988).

«Controverse sur la possibilité d'une science de la philosophie» (con F. Laruelle). *La Décision Philosophique*, 5 (1988).

«Conversation» (con Ch. Norris). A. Papadakis, C. Cooke, A. Benjamin (Dirs.): *Deconstruction Omnibus Volume*. Londres, Academy, 1988.

«Entretien» (con J. L. Nancy). *Topoi*, 7 (1988).

«Derrida-Bourdieu: débat», *Libération*, 19 (29-3-1988).

«Le philosophe et les architectes» (con H. Viale). *Diagonal*, 73 (agosto 1988).

«Philosophie. S'ouvrir aux provocations de la modernité» (por P. Chastener). *Sud-ouest Dimanche* (19-6-1988).

«The Derridean View» (por E. Marx). *BM, 04*, 2 nº 1 (setembro 1988).

«Conversation avec Jacques Derrida (1). L'école a été un enfer pour moi» (por B. Defrance). *Cahiers Pédagogiques*, 270 (xaneiro 1989).

«Conversation avec Jacques Derrida (2). Libérer la curiosité, susciter du désir» (por B. Defrance). *Cahiers Pédagogiques*, 272 (marzo 1989).

«Escrever é um modo de morar: entrevista de Jacques Derrida por Eva Meyer», *Projeto,* 118 (xaneiro-febreiro 1989).

«The Ghost Dance: an Interview with Jacques Derrida», *Public,* 2 (1989).

«Il faut bien manger ou le calcul du sujet» (por J.- L. Nancy). *Confrontation. Cahiers,* 20 (1989).

«Not everybody loves Apartheid» (por Scott L. Malcomson). *Village Voice* (25-7-1989).

«In Conversation with Christopher Norris», *Architectural Design,* 58. 1-2 (1989).

Mesa redonda sobre *Mémoires pour Paul de Man* (con M. Deguy, E. de

Fontenay, A. García-Duttmann, M.L. Mallet). *Les Papiers du Collège International de Philosophie,* nº 11. (marzo 1990)

«A Discussion with Jacques Derrida» (por P. Kamuf e outros). *The Writing Instructor*, 9 nº 1-2 (outono-inverno 1990).

«Jacques Derrida on Rhetoric and Composition: A Conversation» (con G. A. Olson). *Journal of Advanced Composition*, 10 nº 1 (1990).

«Jacques Derrida, ici et ailleurs» (por R. -P. Droit). *Le Monde* (16-11 -1990).

«La democrazia come pensiero e promessa» (por M. Iofrida). *L'Unità* (17-11-1990).

«Le dessein du philosophe» (por J. Coignard). *Beaux-Arts*, 85 (decembro 1990).

«Im Grenzland der Schrift» (con E. Weber). *Spuren in Kunst und Gesellchaft*. Hamburgo, 34/35 nº4 (1990).

«Le droit à la philosophie n'est que le droit à une certaine idée de la démocratie» (por R. -P. Droit). *Le Monde* (16-11-1990).

«Acceto di fronte al dissegno» (con L. M. Colban). *Il Giornale dell'Arte*, nº82 (outubro 1990).

«Un penseur dans la cité. Jacques Derrida» (por Y. Roucate). *L'Événement du Jeudi*, 284 (abril 1990).

«Le programme philosophique de Jacques Derrida» (por R. Maggiori). *Libération* (15-11-1990).

«Conversation» (con R. Mortley). *French Philosophers in Conversation*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1991.

«Entretien avec Jacques Derrida» (por F. Bilbaut-Faillant). *La Sept*, 13 (23 a 29-3-1991).

«Guai ai nuovi dogmatismi» (con V. Vitiello). *Il Mattino* (2-3-1991).

«Otazky se nikdy nelze vzdat» (con K. Thein). *Pritomnost*, 3 (1991).

«Socrate, raccontaci una storia. Intervista con Jacques Derrida sullo stato della filosofia contemporanea» (por C. Dignola). *Avvenire* (17-1-1991).

«Summary of Impromptu Remarks». C. Davidson e J. Kipnis, *Anyone*. Nova Iorque, Rizzoli, 1991.

«Arquitecture et Déconstruction» (por A. Asada e A. Isokaki). *NH4*, Toquio (1992) (emisión videografiada).

«Autour de Paul de Man» (con M. Deguy, E. Fontenay e outros). *Les*

Papiers du Collège International de Philosophie, 11 (1992).

«Canons and Metonymies» (con R. Rand). R. Rand (Ed.), *Logomachia: The Conflict of Faculties*. Lincoln, Univ. of Nebraska Press, 1992.

«Conversazione con Jacques Derrida» (por V. Vitiello, P. Peñalver, M. Ferraris e outros). *Aut, Aut*, 248-249 (marzo-xuño 1992).

«Le frontiere di Derrida» (por Fabio Gambaro). *La Reppublica* (8-7-1992).

«Invitation to a Discussion» (con M. Wigley). *Columbia Documents*. Nova Iorque (1992).

«Répliques. Sur F. Ponge» (con G. Farasse). *Revue des Sciences Humaines*, 228, nº 4 (outubro-decembro 1992).

«This Strange Institution Called Literature» (con D. Attridge). D. Attridge: *Acts of Literature*. Nova Iorque, Routledge & Kegan Paul, 1992.

«Entretien» (con R. Maggiori). *Les Cahiers libres de Libération* (24-11-1994).

«Nietzsche and the Machine» (por R. Beardsworth). *Journal of Nietzsche Studies*, 7 (1994).

«Spectres de Marx» (por Ch. Boissinot). *Laval Théologique et philosophique,* 50 (3) (1994).

«Oui, mes livres sont politiques» (por D. Eribon). *Le Nouvel Observateur,* 1633 (22 a 28-2-1996).

«Traítement de texte» (con L. Séguin). *La Quinzaine Littéraire,* 698 (1996).

«As if I Were Dead» (por J. Brannigan e outros.) J. Brannigan: *Applying: to Derrida*. Londres, McMillan, 1997.

«The Villanova Roundtable». J. Caputo (Ed.): *Deconstruction in a Nutshell*. Nova Iorque, Fordham Univ. Press, 1997.

Réponse à l'enquête: «Les intellectuels, tentative de définition par eux-mêmes». *Lignes,* nº 32 (outubro 1997).

Entrevista con Thomas Assheuer. *Die Zeit* (5-3-1998).

Filmes e vídeos

«L'Appel du Silence», dirixida por Phillippe Alfonsi, emisión: 1 de decembro 1983, en 'Résistances' (Art Against Apartheid), Antenne 2. Francia.

«Ghost Dance», producida, escrita e dirixida por Ken McMullen. Looseyard Production para Channel 4 e ZDF, 1984

«Trialogue in Jerusalem», Wolfgang Iser e Geoffrey Hartman en conversa con Derrida en The Mishkenot Sha'ananim, en Xerusalén, 1986 (vídeo, 60 minutos).

«Caryl Chessman, l'écriture contre la mort», dirixida por Jean-Christophe Rosé; producida por I.N.A. para TF 1, 1987 (documentario, 57 minutos).

«Big Words... Small Worlds» conferencia-documentario, University of Strathclyde ('The Linguistics of Writing', 4-6 xuño 1986) emitida en Channel 4, 22 de novembro de 1987.

«Jacques Derrida, Deconstruction in Art and Architecture» entrevista con Christopher Norris, editada e dirixida por Marcus Latham en colaboración con The International Symposium on Deconstruction, Clore Gallery, Londres, 26 de marzo de 1988.

«Réflexions faites: Jacques Derrida» filme de Didier Eribon, dirixido por Phillippe Collin, GMT Productions (con Geoffrey Bennington, Helène Cixous, René Major, Gérard Titus-Carmel, Gianni Vattimo) La Sept en cassettes. París: Scherzo, 1990(mesa redonda).

«The Late Show», mesa redonda acerca da obra de Roland Barthes, BBC, emisión o 5 de abril de 1990.

«Disturbances (Among the Jars)», vídeo-instalación por Gary Hill, 'Passage de l'image', onde Jacques Derrida figura como un dos lectores. París, Centre Georges Pompidou, 1990.

«Les Grands Entretiens: Jacques Derrida» por A. Spire, con M. Field e Pierre Pachet. París: Socam Video, 1991 (entrevista).

«Architecture et déconstruction» (con A. Asada e A. Isisaki). Toquio. NH4, 1992 (entrevista).

«Interview» (con Alan Montefiore) (Oxford Amnesty Lectures, 13 de febreiro de 1992). Emitida en Channel Four.

«D'ailleurs, Derrida» (por S. Fathy). 2000.
«Derrida» (por Kirby Dick e Ami Ziering Kofman). 2003

Intervencións en radio e gravacións

«Feu la Cendre», cassette de Jacques Derrida e Carole Bouquet lendo *Feu la Cendre*, Éditions DesFemmes. París, 1987.
«Philosophical Forum», cassette de Jacques Derrida en debate con Geoffrey Bennington, na ICA, Londres, 29 de novembro de 1987.
«Im Grenzland der Schrift», emisión radiofónica de Jacques Derrida en diálogo con Elisabeth Weber, Hessischer Rundfunk, 22 de maio de 1990.
«Circonfession», en *Jacques Derrida* (G. Bennington et J. Derrida). París: Seuil 1991 (texto lido por J.D. e rexistrado por M.-L. Mallet, en *Bibliothèque des voix*. París, DesFemmes, 1993).
«Interjections of Appeal», presentación con ocasión do Centenario Artaud, emisión en vídeo-conferencia en Internet en Sydney. (Australia) o 4 de setembro de 1996.
«Perhaps or Maybe», 2 cassettes de Jacques Derrida en diálogo con Alexander García Düttmann, na ICA, Londres 8 de marzo de 1996.
«Histoire du Mensonge: Prolégomènes», emisión de radio dunha presentación lida na Staatsbibliothek Berlin (co-organizado con Einstein Forum, Potsdam) ca. 3 horas, traducida simultaneamente ao alemán, 9 de xullo de 1996.

TEXTOS DE DERRIDA TRADUCIDOS AO CASTELÁN

Libros

De la gramatología. Trad. O. del Barco e C. Ceretti. Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1971.
Tiempo y presencia. Trad. P. Marchant. Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1971.
Dos ensayos. Barcelona, Anagrama, 1974.
La diseminación. Trad. J. Martín. Madrid, Fundamentos, 1975.
Posiciones. Trad. M.Arranz. Valencia, Pre-textos, 1977.

El concepto de verdad en Lacan. Trad. H. Acevedo. Buenos Aires, Homo Sapiens, 1977.

Espolones. Los estilos de Nietzsche. Trad. M. Arranz. Valencia, Pre-textos, 1981.

La filosofía como institución (Contén: «Kant: el conflicto de las facultades»; «Nietzsche: políticas del nombre propio»; «Kafka: ante la ley»; «Descartes: lenguaje e institución filosófica») Trad. A. Azurmendi. Barcelona, Juan Granica, 1984.

La voz y el fenómeno. Trad. P. Peñalver. Valencia, Pre-textos, 1985.

La tarjeta postal. De Freud a Lacan y más allá. Trad. T. Segovia. México, Siglo XXI, 1986 (2ª ed. aumentada, 2001).

Márgenes de la filosofía. Madrid, Cátedra, 1988.

La escritura y la diferencia. Trad. P. Peñalver. Barcelona, Anthropos, 1989.

Del espíritu. Heidegger y la pregunta. Trad. M. Arranz. Valencia, Pretextos, 1989.

Memorias para Paul de Man. Trad. C. Gardini. Barcelona, Gedisa, 1989.

La desconstrucción en las fronteras de la filosofía (Contén: «La retirada de la metáfora». «Envío»). Trad. P. Peñalver. Barcelona, Paidós, 1989.

«Antología» Trad. P. Peñalver, C. de Peretti e F. Torres Monreal. *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura* (Barcelona) «Suplementos» 13 (marzo 1989). Reedición en: *Cómo no hablar. Y otros textos*. Barcelona, Proyecto «A» Ediciones, 1997 (Contén: «Cómo no hablar. Denegaciones». «Mallarmé». «Yo-el psicoanálisis». «En este momento mismo en este trabajo héme aquí». «Las pupilas de la universidad. El principio de razón y la idea de la universidad». «*No Apocalypse, Not Now* (a toda velocidad, siete misiles, siete misivas)».

El otro cabo. Trad. P. Peñalver. Barcelona, Serbal, 1992.

Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente. México, Siglo XXI, 1994.

Dar (el) tiempo. Trad. C. de Peretti. Barcelona, Paidós, 1995.

Espectros de Marx. Trad. J.M. Alarcón e C. de Peretti. Madrid, Trotta, 1995.

Khôra. Trad. Diego Tatián. Córdoba (Arxentina), Alción, 1995.

El lenguaje y las instituciones filosóficas. Transferencia ex catedra (Contén: «Si ha lugar a traducir. I. La filosofía en su lengua nacional»; «Si ha lugar a traducir. II. Las novelas de Descartes o la economía de las palabras»; «Cátedra vacante: censura, maestría y magistralidad»;

«Teología de la traducción»). Trad. Grupo Decontra. Barcelona, Paidós, 1995.

Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!. Trad. J. Mateo Ballorca. Valladolid, Cuatro Ediciones, 1996.

Mal de archivo. Trad. P. Vidarte. Madrid, Trotta, 1997.

El monolingüismo del otro. Trad. H. Pons. Buenos Aires, Manantial, 1997.

Resistencias - del psicoanálisis. Trad. J. Piatigorsky. Buenos Aires/Barcelona/México, Paidós, 1997.

Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad». Trad. A. Barberá e P. Peñalver. Madrid, Tecnos, 1997.

Historia de la mentira: prolegómenos. Trad. M.E. Vela, C. Hidalgo e E. Klett. Revisión xeral J. Sazbón. Buenos Aires, Universidad, 1997.

El tiempo de una tesis. Barcelona, Proyecto «A» Ediciones, 1997. [Contén: «El tiempo de una tesis: puntuaciones». «Carta a un amigo japonés». «¿Qué hacer de la pregunta '¿Qué hacer?'»?. «Tener oído para la filosofía. Entrevista de Lucette Finas con Jacques Derrida». «Entre corchetes. Entrevista con Jacques Derrida (Primera parte)». «Ja, o en la estacada. Entrevista con Jacques Derrida (Segunda parte)». «Jacques Derrida. Entrevista con Ch. Descamps». Textos anteriormente publicados en *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura*. Barcelona, 93 (febreiro 1989)].

Aporías. Trad. C. de Peretti. Barcelona, Paidós, 1998.

Políticas de la amistad. Trad. P. Peñalver e P. Vidarte. Madrid, Trotta, 1998.

Adiós - a Emmanuel Lévinas. Trad. J. Santos. Madrid. Trotta, 1998.

Ecografías de la televisión. Trad. H. Pons. Buenos Aires, Eudeba, 1998.

No escribo sin luz artificial. Trad. R. Ibañes e Mª J. Pozo. Valladolid, Cuatro Ediciones, 1999.

Las muertes de Roland Barthes. Trad. R. Mier. México, Taurus, 1999.

Dar (la) muerte. Trad. C. de Peretti e P. Vidarte. Barcelona, Paidós, 2000.

«Introducción» a *El origen de la geometría* de E. Husserl. Trad. da «Introducción» D. Cohen. Trad. do texto en francés de Husserl: V. Waksman. Revisión técnica L. Rabanaque. Buenos Aires, Manantial, 2000.

La hospitalidad (con A. Dufourmantele). Trad. e Prólogo de M. Segoviano. Buenos Aires, Ed. de la Flor, 2000.

La verdad en pintura. Trad. M.C. González e D. Scavino. Buenos Aires, Paidós, 2001.

Velos (con H. Cixous). Trad. M. Negrón. México, Siglo XXI, 2001.
Estados de ánimo del psicoanálisis. Trad. V. Gallo. Buenos Aires, Paidós, 2001.
¡Palabra! Instantáneas filosóficas. Trad. C. Peretti e P. Vidarte. Madrid, Trotta, 2001.
La Universidad sin condición. Trad. C. de Peretti e P. Vidarte. Madrid, Trotta, 2002 [Hai tradución tamén de M. Negrón. San Juan (Puerto Rico), Ed. Postdata, 2002].
Schibboleth. Para Paul Celan. Trad. J. Pérez de Tudela. Madrid, Arena Libros, 2002.
El siglo y el perdón, seguido de *Fe y saber*. Buenos Aires, Ed. de la Flor, 2002.
Ulises gramófono y *Dos palabras para Joyce*. Trad. de M.E. Teruggi. Buenos Aires, Tres Haches, 2002.
Y mañana, qué ... Diálogo (con E. Roudinesco). Trad. V. Goldstein. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.
Papel Máquina. Trad. de C. de Peretti e P. Vidarte. Madrid, Trotta, 2003.
La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida. G. Borradori (Ed.). Trad. J.J. Botero e L.E. Hoyos. Madrid, Taurus, 2003.
Lengua por venir/Langue à venir (con H. Cixous). M. Segarra (Ed.). Barcelona, Icaria, 2004.
Acabados, seguido de *Kant, el judío, el alemán*. Trad. P. Peñalver. Madrid, Trotta, 2004.
Rodar las palabras (con S. Fathy). Trad. A. Tudela. Madrid, Arena Libros, 2004.
Canallas. Trad.C. de Peretti. Madrid, Trotta, 2005.
Cada vez única, el fin del mundo. Trad. M. Arranz.Valencia, Pre-textos, 2005.
Aprender por fin a vivir (Entrevista con J. Birnbaum). Trad. N. Bersihand. Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
Decir el acontecimiento, ¿es posible? (con G. Soussana e A. Nouss). Trad. J. Santos. Madrid, Arena Libros, 2007.
La difunta ceniza. Feu la cendre(Ed. bilingüe). Trad. D. Álvaro e C. de Peretti. Buenos Aires, Ed. La Cebra, 2009.
Otobiografías. La enseñanaza de Nietzsche y la política del nombre propio. Trad. H. Pons. Madrid-Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
Carneros. El diálogo ininterrumpido: entre dos infinitos, el poema. Trad. I. Agoff. Madrid-Buenos Aires, Amorrortu, 2009.

El gusto del secreto. Entrevista con Mauricio Ferraris. Madrid-Buenos Aires, Amorrortu. 2009.

Seminario La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002). Trad. C. de Peretti e D. Rocha. Buenos Aires, Manantial, 2010.

El animal que luego estoy si(gui)endo. Trad. C. de Peretti e C. Rodríguez Marciel. Madrid, Trotta (próxima publicación).

Artigos

«'Génesis y estructura' y la fenomenología». AA.VV.: *Las nociones de estructura y génesis*. Trad. Fl. Mazía. Buenos Aires, Proteo, 1969 (Posteriormente: Buenos Aires, Nueva Visión, 1975).

«La lingüística de Rousseau». J.J. Rousseau: *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Trad. A. Drazul. Buenos Aires, Calden, 1970.

«La différance». AA.VV.: *Teoría de conjunto*. Trad. S. Oliva, N. Comadire e D. Oller. Barcelona, Seix Barral, 1971.

«La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas». Trad. E. Trías e «El teatro de la crueldad y la clausura de la representación». Trad. A. González Troyano. J. Derrida: *Dos ensayos*. Barcelona, Anagrama, 1972.

«La lingüística de Rousseau». AA.VV.: *Presencia de Rousseau*. Trad. J. Sazbón. Buenos Aires, Nueva Visión, 1972.

«El pozo y la pirámide. Introducción a la semiología de Hegel». AA.VV.: *Hegel y el pensamiento moderno*. Trad. R.Salvat. México, Siglo Veintiuno, 1975.

«La palabra soplada». AA.VV.: *El pensamiento de Antonin Artaud*. Trad. A. Drazul. Buenos Aires, Calden, 1975.

«¿Dónde empieza y cómo acaba un cuerpo docente?». D. Grisoni (Ed.): *Políticas de la filosofía*. Trad. O. Barahona e U. Doyhamboure. México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

«Jacques Derrida, entre la filosofía y la escritura» (Entrevista de Ch. Descamps). *El País-Libros.* Madrid (12-12-1982).

«El lenguaje». AA.VV.: *Doce lecciones de filosofía*. Trad. J.M. Colomer. Barcelona, Juan Granica, 1983.

«+R (par-dessus le marché)». Trad. C.de Peretti. *Revista de Occidente.*

Madrid, 44 (xaneiro 1985).

«La/os muerte/os de Roland Barthes» (Extracto). Trad. L.S. Iglesias e «De un tono apocalíptico adoptado antaño en filosofía». Trad. M. Rodés de Claricó e W. N. Blanco. *Maldoror.* Montevideo, 21 (1985).

«Nacionalidad y nacionalismo filosófico». Trad. M.-Ch. Peyrrone e «Psyché: Invenciones del Otro». Trad. M. Rodés de Clérico e W. Neira Blanco. L. Block De Behar (Coord.): *Diseminario*. Montevideo, xyz Ediciones, 1987.

«Torres de Babel». Trad. C.Olmedo e P.Peñalver. *ER. Revista de Filosofía.* Sevilla, 5 (inverno 1987).

«Fascinación del horrible archivo. Una conversación con Jacques Derrida» (Entrevista de D.Eribon). *El País. Temas de Nuestra Época.* Madrid (19-11-1987).

«Por qué Peter Eisenman escribe tan buenos libros». Trad. S. Rodríguez-Torres e A. Sanmartín. *Arquitectura.* Madrid, 270 (xaneiro-febreiro 1988).

«Escribir es un modo de habitar» (Entrevista de Eva Meyer). Trad. M. Hernández. *Arquitectura Viva.* Madrid, 1 (xuño 1988).

«...Una de las virtudes más recientes». Trad. C. de Peretti. Prefacio a C. de Peretti : *Jacques Derrida: Texto y deconstrucción*. Barcelona, Anthropos, 1989.

«El tiempo de una tesis: puntuaciones». Trad. P. Peñalver. *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura.* Barcelona, 93 (febreiro 1989).

«Antología». Trad. P. Peñalver, C. de Peretti e F. Torres Monreal. *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura.* Barcelona , «Suplementos», 13 (marzo 1989).

«Algunas preguntas y respuestas». N. Fabb, D. Attridge, A. Durant e C. Maccabe (Eds.): *La lingüística de la escritura. Debates entre lengua y literatura*. Trad. J. Yagüe Bosch. Madrid, Visor, 1989.

«¿Qué es la poesía?». Trad. C. de Peretti. *ER. Revista de Filosofía.* Sevilla, 9-10 (1989-90).

«*'Ich bünn all hier*. Ya estoy aquí'. Conversación con J. Derrida. Entrevista de M. Ferraris». Trad. P. Peñalver e C. de Peretti. *ER. Revista de Filosofía.* Sevilla, 9-10 (1989-90).

«Ulises-gramófono: El *oui-dire* de Joyce». Trad. M. Asensi. M. Asensi

(Ed.): *Teoría literaria y deconstrucción*. Madrid, Arco/Libros, 1990.
«Contra los consensos» (Entrevista de Y. Roucaute). *Diario 16. Culturas*. Madrid (30-6-1990).
«Los límites de la aniquilación. Hipótesis sobre Benjamin y la 'solución final'» (Extracto). Trad. J.M. Revuelta. *El País. Temas de Nuestra Época*. Madrid (20-9-1990).
«Videor» [Gary Hill, «Disturbance (Among the Jars)», 1988]. Trad. catalá J.J. Serra. *Passages de l'image* (Catàleg). Barcelona, Fundació Caixa de Pensions, 1991.
«La opinión pública y la democracia» *Diario 16. Culturas*. Madrid (7-12-1991).
«Fuerza de ley: El 'fundamento místico de la autoridad'». Trad. A. Barberá e P. Peñalver. *Doxa*, 11 (1992).
«Back from Moscow, in the URSS». Trad. D. Reggiori. *Daimon. Revista de Filosofía*. Murcia, 5 (1992).
«Glas» (Extracto). Trad. C. de Peretti e L. Ferrero. *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura*. Barcelona, «Suplementos», 32 (maio 1992).
«Una 'locura' debe velar sobre el pensamiento» (Entrevista de F. Ewald). Trad. C. de Peretti. *Suplemento Semanal de Diario 16*. Madrid, 419 (27-11-1993).
«Pensar lo que viene» (Debate Derrida-Minc). Trad. J.M. Vidal. *La Esfera. Revista Cultural de El Mundo*. Madrid (26-3-1994).
«Deconstruír la actualidad» (Entrevista). Trad. C. de Peretti. *El Ojo Mocho. Revista de Crítica Cultural*. Buenos Aires, 5 (primavera 1994).
«Discurso sobre la amistad» (Entrevista de R. Maggiori). *La Esfera (El Mundo)*. Madrid (3-12-1994).
«Circonfesión». G. BENNINGTON e J. DERRIDA: *Jacques Derrida*. Trad. M.L. Rodríguez Tapia. Madrid, Cátedra, 1994.
«Nos-otros griegos». B. CASSIN (Ed.): *Nuestros griegos y sus modernos*. Trad. I. Agoff. Buenos Aires, Manantial, 1994.
«'Ser justo con Freud'. La historia de la locura en la edad del psicoanálisis». Trad. C. de Peretti. *ER. Revista de Filosofía*. Sevilla, 17-18 (1994-1995). Tamén en AA.VV.: *Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault*. Trad. J. Piatigorsky. Buenos Aires/Barcelona/México, Paidós, 1996.

«Tendré que equivocarme (*sic*) solo». Trad. J.M. Vidal. *La Esfera. Revista Cultural de El Mundo*. Madrid, 239 (12-11-1995).

«Retóricas de la droga». Trad. B. Mazzoldi. *Revista Colombiana de Psicología*. Bogotá, 4 (1995).

«Fé y saber. Las dos fuentes de la 'religión' en los límites de la mera razón». Trad. C. de Peretti e P. Vidarte. J. Derrida e G. Vattimo (Eds.): *La religión*. Madrid, PPC, 1996.

«La retirada de la metáfora». Trad. G. Aranzueque. G. Aranzueque (Ed.): *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*. Madrid, Cuaderno Gris, 1997.

«Adiós - a Emmanuel Lévinas» (Só o texto co mesmo título). Trad. C. de Peretti. *Revista de Occidente*. Madrid, 196. (setembro 1997).

«Notas sobre desconstrucción y pragmatismo» en Ch. Mouffe (Ed.): *Desconstrucción y pragmatismo*. Trad. M. Mayer e I.M. Pousadela. Buenos Aires, Paidós, 1998.

«Las buenas voluntades de poder» e «Interpretar las firmas (Nietzsche/Heidegger), Dos preguntas». Trad. de G. Aranzueque, en A. Gómez Ramos (Ed.): *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*. Cuaderno Gris, Universidad Autónoma de Madrid, nº 3, época III (1998).

«El derecho a la filosofía desde el punto de vista cosmopolítico». Trad. P. Vidarte. *Endóxa*. Madrid, UNED, nº 12, vol. 2 (1999).

«Et cetera...». Trad. P. Peñalver. *Daimon*. Universidad de Murcia, nº 19 (xullo-decembro 1999).

«El papel o yo, qué quiere que le diga...! (Nuevas especulaciones sobre un lujo de los pobres)». Trad. C. de Peretti e P. Vidarte, P. Vidarte (Ed.): *Marginales. Leyendo a Derrida*. Madrid, UNED, 2000.

«El perdón». Trad. C. de Peretti e P. Vidarte, en *Letra Internacional*. Madrid, 67 (verán 2000).

«Abraham, el otro». Trad. P. Peñalver, en *Sileno. Variaciones sobre Arte y Pensamiento*. Madrid, Vol. 9 (decembro 2000).

«El cine y sus fantasmas. Conversación con Jacques Derrida». Trad. A. Tudela Sancho, en *Desobra*. Madrid, vol. I, 1 (primavera-verán 2002).

«Marx e hijos» en M. Sprinker (Ed.): *Demarcaciones espectrales. En torno a* Espectros de Marx *de Jacques Derrida*. Trad. M. Malo de Molina, A. Riesco e R. Sánchez Cedillo. Madrid, Akal, 2002.

«Marx no es un don nadie» e «Alguien se adelante y dice». Trad. de J. Díaz e C. Meloni, en C. de Peretti (Ed.): *Espectrografías (Desde Marx a Derrida)*. Madrid, Trotta, 2003.
«El bien soberano, o estar malo de ganas de soberanía». Trad. de P. Peñalver, en *Archipiélago.Cuadernos de Crítica de la Cultura*. Madrid, 75 (maio 2007).
«El aforismo a contratiempo». Trad. E. Velasco, en C. Peretti e E. Velasco. (Eds.): *Conjunciones. Derrida y Compañía*. Madrid, Dyckinson, 2007.

Entrevistas (Selección)

«Jacques Derrida: leer lo ilegible» (Entrevista de C. González-Marín). *Revista de Occidente*. Madrid, 62-63 (xullo-agosto 1986).
«Entrevista. Del materialismo no dialéctico» (con K. Jihad), *Cultura 69* (3-8-1986).
«Entrevista con Jacques Derrida» (Entrevista de C. de Peretti). *Política y Sociedad*. Madrid, 3 (1989). Publicado asimismo en *Debate feminista*. México, 2 (setembro 1990).
«La amistad está siempre por venir...» (Entrevista de C. de Peretti). *Suplemento Cultural de El Independiente*. Madrid (24-12-1989).
«El Mundo de la Desconstrucción» (Entrevista de Daniel Swinburn e Lucas Sierra) *Suplemento Cultural de El Mercurio*. Santiago de Chile (3-12-95).
«Derrida y el tiempo de la confusión» (Entrevista de Faride Zeran). *La Época*. Santiago de Chile (3-12-1995)
«Entrevista a Jacques Derrida» (Coordinación e tradución de M. Negrón). *Postdata*. Puerto Rico, 15 (outubro de 2000).
La entrevista de bolsillo. Jacques Derrida responde a Freddy Téllez y Bruno Mazzoldi. Bogotá, Siglo del Hombre, 2005.

Posições. Trad. M. Margarida Barahona. Lisboa, Plátano Editora, 1975.
Margens da filosofia. Trad. J. Torres Costa e A. Magalhães. Porto, Rés Editora, s/d.
O outro cabo. Trad. F. Bernardo. Coimbra, A Mar Arte/Reitoria Universidade de Coimbra, 1995.
A voz e o fenômeno. Trad. M. J. Semião e C. A. de Brito. Lisboa, Ed.70, 1996.
Fé e saber: as duas fontes da «religião» nos limites da simples razão. En J. Derrida, G. Vattimo e outros, *A religião*. Trad. M. Serras Pereira. Lisboa, Relógio d´Água Editores, 1997.
De um tom apocalíptico adoptado há pouco em filosofia. Trad. C. Leone. Lisboa, Veja, 1997.
Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço! Trad. F. Bernardo. Coimbra, MinervaCoimbra, 2001.
O monolinguismo do outro. Trad. F. Bernardo. Porto, Campo das Letras, 2001.
Véus...à vela. Trad. F. Bernardo. Coimbra, Quarteto, 2001.
Che cos´è La poesia? Trad. O. M. Silvestre. Coimbra, Angelus Novus, 2003.
Da hospitalidade. Trad. F. Bernardo. Viseu, Palimage, 2003.
A Universidade sem condição. Trad. A. L. Diogo. Coimbra, Angelus Novus, 2003.
Forza de lei. Trad. F. Bernardo. Porto, Campo das Letras, 2003.
Políticas da amizade. Trad. F. Bernardo. Porto, Campo das Letras, 2003.
O soberano bem. Ed. Bilingue, trad. F. Bernardo. Viseu, Palimage, 2004.
Morada. Maurice Blanchot. Trad. S. R. Lopes. Lisboa, Vendaval, 2004.
«Auto-inmunidades: Suicídios reais e simbólicos» G. Borradori, *Filosofia em Tempo de Terror. Diálogos com J. Habermas e J. Derrida*, Trad. J. Pinho. Porto, Campo das Letras, 2004.
Aprender finalmente a viver. Entrevista com J. Birnbaum. Trad. F. Bernardo. Coimbra, Ariadne Ed., 2005.
Carneiros. O diálogo ininterrupto: entre dois infinitos, o poema. Trad. F. Bernardo. Palimage, 2008.
Vadios. Trad. F. Bernardo, H. Amaral, G. Zagalo. Coimbra, Palimage, 2009.
Memórias de cego. Trad. F. Bernardo. Lisboa, F. C. Gulbenkian (no prelo).
Dar a morte. Trad. F. Bernardo. Porto, Campo das Letras (no prelo).

Agradecementos

Ás miñas irmás de tras as silveiras:
Adirias, Cruz e Fernanda.

MATERIAIS
E FERRAMENTAS PROCOMÚN

Co obxectivo de avanzarmos na forxa dunha linguaxe e un vocabulario específico en galego que teña en conta a problemática filosófico-política contemporánea e co obxectivo tamén de nos afastarmos da mera tradución do castelán, propomos unha liña de textos monográficos de autoría contemporánea. A colección, dirixida tanto ao público universitario en xeral como ao persoal docente de filosofía, procura iniciar unha investigación propia na obra dun autor ou autora, preencher un baleiro específico dentro da teoría en lingua galega e, ao mesmo tempo, dispor dunha escolma de documentos orixinais e fixar un vocabulario conceptual inexistente en galego. Os textos son elaborados polas persoas investigadoras do colectivo Proxecto Derriba tentando que a precisión técnica e a contemporaneidade non sexan un impedimento para o seu carácter pedagóxico.

Para Derrida, facer xustiza sería facer acontecemento,
saír do programa, ir para alén dunha potencialidade, para
alén do futuro, facer chegar o porvir mesmo.
O porvir entendido como aquilo que chega sen rostro
nin medida, aquilo que irrompe violentamente unha
normalidade dada, o porvir como o incontrolábel,
o monstruoso, o indecidíbel, tamén, por tanto,
o impensábel. O porvir, que fala dunha gramática
quizá sen concepto, quizá aínda sen concepto, quizá
inconceptualizábel, unha gramática que di xa o que non
é ou o que non está aquí, mais ao mesmo tempo, unha
gramática que fala daquilo que vén,
do que está xa a vir, do que arriba, do arribante mesmo.
Hai aquí un deber de aceptación sen límite, un deber
de hospitalidade incondicional para co estranxeiro.
Outra vez, por tanto, un deber de responsabilidade